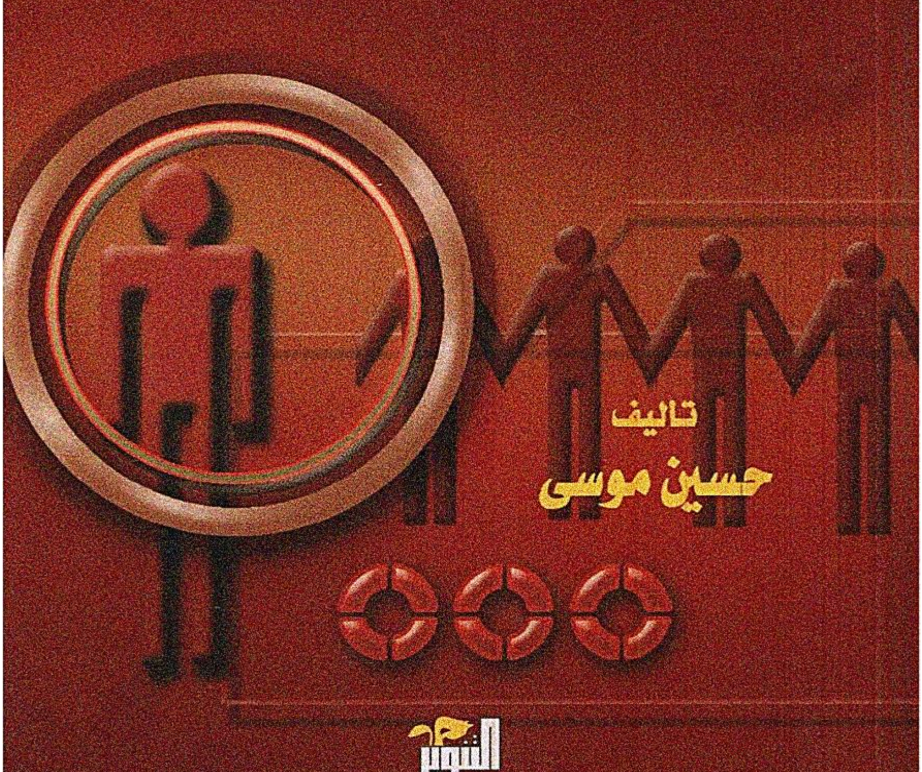
المكتبة الفلسفية

د. أحمد عبد الحليم عطية

ميشال فوكو
الفرد والمجتمع



تاليف

حسين موسى

التنوير

الفرد والمجتمع
عند ميشال فوكو

الكتاب: ميشال فوكو - الفرد والمجتمع

المؤلف: حسين موسى

الغلاف: مؤسسة مصطفى قانصو للطباعة والتجارة

الناشر: دار التنوير، للطباعة والنشر والتوزيع

هاتف: 00961/1/471357 فاكس: 00961/1/475905

E-mail: dar_altanweer@hotmail.com
dar_altanweer@yahoo.com

سنة الطبع: 2009

طبع هذا الكتاب بالتعاون مع مخبر الفلسفة
جامعة تونس الأولى
كلية الآداب والعلوم الإنسانية

ميشال فوكو

الفرد والمجتمع

حسين موسى



المقدّمة

يحاول هذا البحث التّعمق في مسألة العلاقة بين الفرد والمجتمع عند ميشال فوكو من خلال الجزء الثّالث من كتابه «تاريخ الجنسانية»[1]. إذ يمثل هذا العمل بحثاً وتنقيباً عن الفواعل الظاهرة والخفية التي تحكم أفعال الفرد في المجتمع داخل فهم يدعي لنفسه امتلاك الحقيقة وينشد إمكان مراجعة حيثياته. إنّ هكذا بحث يلقي بنا مباشرة في ملابسات اليومي والمعيش بما هما خاصيّة تنفرد بها الفلسفة الفوكوية. إنّ هذا ما جعلنا نقبل على فلسفته. فهل يكفي هذا المبرّر لاختيارنا له والإقبال على فلسفته؟ أم لأنّ فلسفته تحيط علماً بمختلف مشاكلنا وهمومنا ولأنّها فلسفة منفتحة على الحاضر والمستقبل من خلال تحليل «المايحدث» برصد أشكال الواقع والتّوقف عند كيفيّة انشغاله؟

قد يكون لهذه التّساؤلات ما يبرّر اختيارنا لفوكو، فليس فقط لأنّه يجيب على بعض من تساؤلاتنا والمشكلات التي تواجه الفرد في المجتمعات الحديثة والمعاصرة، بل لأنّه يستفزّنا في عمق ما نريد السّكوت عنه ويزعزع ثوابت لا نودّ مساءلتها أو الاقتراب منها. إذ تحيلنا فلسفة فوكو إلى أشيائنا اليومية وتوجّه أنظارنا إلى ما لم يوجّه إليه النظر بعد. إنّ فلسفته هي فلسفة اليومي و«الما يحدث» والاهتمام بالرّاهن،

---

(1) يتضمن هذا الكتاب ثلاثة أجزاء، الجزء الأول يحمل عنوان «إرادة المعرفة» والجزء الثاني يحمل عنوان «استعمال الملذات» أما الجزء الأخير الذي سيكون مدار اهتمامنا يحمل عنوان «العناية بالذات».

ذلك هو هدف فوكو الذي لا يسائل الوقائع التّاريخية إلاّ ليسائل المجتمع الحديث والمعاصر بمعارفه وسلطاته ومكوّناته. لذلك كان لزاماً علينا أن نحلّل «الما يحدث» في الواقع من أشكال استلاب للفرد حتىّ نفهم ما يعنيه الفرد في المجتمع و«أشكال المقاومة والجهود المبذولة من طرفهم لتفكيك الآليات والمفاعيل السّلطوية التي تمارس بلا رقابة سيطرة على أجساد الأفراد وعلى صحّتهم وحياتهم وموتهم»[1].

إنّ فلسفة فوكو، هي فلسفة الاهتمام باليومي من خلال الحفر في ثنايا الواقع بكلّ تلبساته وهامشياته والولوج إلى صميمه ومحاولة تفكيكه بما هو تفكيك «موضعي خالص»[2].إذ يفسّر هذا التفكيك حسب فوكو بأنّه «موضعي خالص»، بمعنى أنّه لا يعنى بتفكيك جزء من الكلّ الذي يشمل الواقعة الاجتماعية في لحظة تاريخية معيّنة، بل هو تفكيك موضعي خالص للفضاء الاجتماعي.

تُستمد قيمة أعمال هذا الفيلسوف وطرافتها من قيمة هذا التفكيك والحفر في خبايا المسكوت عنه. إذ نجده قد أوكل لذاته مهمّة البحث والتّنقيب في جوّانية الأحداث قصد تعقبها لمحاولة افتكاك والظفر

---

(1) درايفوس ورابينوف ميشال (فوكو): **مسيرة فلسفية** : **بحثان حول الفرد والسّلطة لماذا تدرس السلطة مسألة الذات**،ترجمة جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت (د. ت). ص.112

(2) ميشال (فوكو)، **المراقبة والمعاقبة** : **ولادة السّجن**،ترجمة علي مقلد، مركز الإنماء القومي بيروت، 1990. ص 32.فعلى خلاف الأنساق الفلسفية الأخر ى التي تسعى إلى الإلمام بالواقع في إطلاقيته وشموليّته فإنّ فلسفة فوكو يطلق عليها بأنّها فلسفة قطاعيّة وجهويّة لا تعالج كل المسائل في الوقت نفسه،بل إنّه ينحو بنا منحى آخر يريد من خلاله أن يقتحم معاقل الفلسفة التحليلية.

بإجابة عن سؤال ضمني يطرحه كل إنسان على نفسه من حين إلى آخر انسجاماً مع تقاليد الفكر الفلسفي الذي يريد أن يفهم «الما يحدث» باعتبار أنّ الفهم جزء عضوي وحقيقي من هذا «الما يحدث» نفسه[1].

لعل جهد فوكو الأركيولوجي ليس إلاّ محاولة لقراءة لحظات حاسمة من تاريخ الفكر الغربي بإظهارالخلفيات المعرفية والاجتماعية والسّياسية والأخلاقية التي تحكم العلاقة بين الفرد والمجتمع، إذ كيف يمكن للفرد أن يتعرّف على ذاته في خضم تطوّر الدولة الحديثة والإدارة السّياسية لحياة الأفراد في المجتمع؟ إنّ الواقع الذي نعيش فيه يفرض علينا أن نثير مسألة العلاقة التي تحكم واقع الفرد في المجتمعات الحديثة والمعاصرة، هذا الواقع الذي أصبحت فيه الذات الفردية «إمّا مقنعة داخل ذاتها وإمّا مقنّعة من الآخرين»[2].

قد يكون تموضع فلسفة فوكو في صلب الواقع يجعل منها أكثر تعبيراً عن مشاغلنا اليومية بكشف الإشكالات والمآزق والاحراجات والتّناقضات التي يعيشها الفرد في المجتمع، خاصة إذا ما أدركناها داخل منظومة فكرية حديثة ومعاصرة تحاول حلّ المعضلات النظرية والمفارقات الفلسفية التي ما انفكت تحكم العلاقة بين الفرد والمجتمع.

لتناول هذه المسألة عاد بنا فوكو إلى الحقبة اليونانية-الرّومانية ليبيّن لنا أشكال «التّذويت» و«الموضعة» اللتّان تعرضت لهما الذّوات الفردية عبر طرق مراقبتهم والسيطرة عليهم من خلال علاقة الفرد بذاته أو من خلال علاقته بالآخرين.

---

(1) نفس المرجع، ص 42.

(2) دريفوس ورابينوف، ميشال (فوكو) **مسيرة فلسفية**، مرجع مذكور، ص 205.

استحضر فوكو في الجزء الأخير من كتاب «تاريخ الجنسانية» مرحلة زمنية مخصوصة هي القرن الرّابع قبل الميلاد ليدرس فترة تمتدّ حتّى القرن الثّاني المسيحي، وهو بذلك يتابع فيلولوجيا كيفيّة تكوّن الذّات الفردية في المجتمعات القديمة ممّا يجعلنا نتساءل عن الرّابطة الممكنة بين الذات القائمة اليوم كموضوع لشتّى المعارف والتّقنيات السّلطوية والذات الإغريقية المنشغلة بذاتها. فهل ثمة ما يبرّر هذه العودة؟ هل في الرّجوع إلى اليونانيين واستنهاض هذه الفلسفة ومسائلتها ما يعيننا اليوم على فكّ حصار الذّات ومساعدتها وتمكينها من أخلاقية ممكنة أم أنّ فوكو لا تهويه لعبة الأصل ولا البحث عن الحلول وتقديم جوازات الخلاص وإنّما سعيه كان جهداً موصولاً لإعادة التفكير في الطّريقة التي يطرح بها النّاس مشكلة سلوكهم في «الظروف التي يتأتّى فيها للإنسان أن يضع موقع إشكال: من هو؟، وما يقوم به؟ والعالم الذي يعيش فيه» [1]؟

حين يعود بنا فوكو إلى الفترة اليونانية، فإنّه يقصد من ذلك اطلاعنا على تجربة فريدة في نمط تحويل الفرد ذاته إلى «قطعة فنيّة» من خلال توجيهها والسّيطرة عليها من أجل تحقيق التّوازن بين حاجياته ومتطلبات المجتمع، لأنّ التّوازن في الفرد يجب أن يماثله توازن في الجسم الاجتماعي، فالحياة بالنّسبة للفرد اليوناني تنتظم وفق مبدأ الامتثال[2]. لكن هذه الفضيلة لا تستقيم إلاّ بتوفر أهمّ شرط من شروط إمكانها وهو التّحكم بالذات[3] والقدرة على توجيهها نحو غايات انسانية. يتطلب هذا

---

(1) **Foucault (Michel)**, *Histoire de la sexualité, t.II: L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, coll. 1984 «Bibliothèquc des histoires» 1984, p.16.

(2) Sophrosuné

(3) L'enkratéra

كبح للدوافع وكلّ الشّهوات المرتبطة بها، بالتّدرب على إماتتها وإظهار قدرة على السيطرة على الذات والانتصار عليها بما هما شرطان أساسيان من شروط تحقيق التّوازن والتّماثل بين الفرد والجسم الاجتماعي. وقد بيّن أفلاطون في الكتاب الرّابع من «**الجمهورية**» فضل التّوازن، وعرّف الاعتدال على أنّه «انسجام واتفاق بين الفضائل وهو نوع من النّظام والتحكم في اللّذات والانفعالات» و«الاعتدال سواء في الدّولة أو في الفرد، إنّما يكون في ذلك الانسجام والوفاق الطّبيعي بين الأدنى والأعلى حول مسألة اختيار من يجب أن يحكم منهما»[1].

يتبيّن أنّ الاعتدال وعدم الإفراط في الشّهوات ومراقبة الذات وضبطها ليس الهدف منه بيان ما للجنس من مخاطر، بل على العكس من ذلك تأكيد أهميّته وقوّته وطاقته وحاجة الجسد إليه، غير أنّ هذا يتطلّب توفر الظّروف المناسبة للمتعة وموقع الشّخص ومقامه خاصة بالنّسبة للذين يديرون شؤون المدينة[2]. أمّا بالنّسبة للفكر الإغريقي يسمح «التّزهد» بتكوّن الذّات، كذات أخلاقية. فالفرد الذي يلتزم بممارسة حياة فاضلة هو «**الإنسان الحرّ**».

لا يعني ذلك بأنّ هذه الممارسة التي ارتبطت بالبعد المدني والسياسي هي في حل من كل صلة بالذات، بل إنّها الشرط الذي يضمن لها اندراجها في المدينة. إنّ اهتمام الفرد بتثقيف ذاته والتوجه إليها والسّيطرة عليها إزاء الأحداث والعوارض ليس مجرّد تعامل مع الحياة، بل هو« أسلوب حياة»[3]. فمن يسوس الآخرين يجب أن يكون قادراً

(1) Platon, *la république*, traduit par Robert Bacon, éd. Flammarion Paris, 1966, livre IV, pp. 430, 431.

(2) Ibid p. 113

(3) Style de vie

على سياسة ذاته بشكل معقول يمكّن الذّات من التّعرف انطولوجيا على ذاتها ويسمح لها بأن تتّخذ من وجودها بعداً استطيقياً من خلال العلاقة التي يقيمها الفرد مع ذاته ومتعه ورغباته وجسده.

يلحّ أفلاطون، في كتاب «القوانين» على ضرورة أن يظلّ حاضراً في ذهن الزّوجين، «أنّهما مطالبان بإعطاء المدينة الأطفال الأجمل والأفضل»[1]. سيكون لهكذا «عناية بالذّات» الفردية عند الإغريق عاملاً مهماً في عهد الإمبراطورية الرّومانية بتأكيد علاقة الفرد بذاته ولكن بتجريدها من قيم الحياة الخاصة[2]، إذ سنجد الفلاسفة والأطبّاء يلحّون ويشرّعون للوفاء الصّارم والمتبادل بين الأزواج وتثمين أن يكون المرء متزوّجا والحاجة إلى «الوجود مع»، «فتكثيف العناية بالذات يتوازى... وتثمين الحياة مع الآخر»[3]. ضمن هذه العلاقة تنبجس صلة الفرد بالآخرين وبمحيطه الاجتماعي.

نلاحظ إذاً انشغال الغرب بتهذيب سلوك الفرد إزاء الشّرور المختلفة التي يمكن أن يسبّبها النّشاط الجنسي أو غيرها من الأنشطة الأخرى وذلك نظراً لهشاشته وضعفه. إنّ العلاقة الترابطية التي يقيمها الفرد مع الآخرين تقتضي عناية الفرد بالسّلوكه، لأنّ في صلاحه يكون صلاح المجتمع.

إنّ «فنّ» قيادة الإنسان لذاته وللآخرين مثّل البحث الرئيسي للفكر الفلسفي والسّياسي وخاصّة اليوناني، فرغم ارتباط هذا الفنّ بالعصور القديمة، فهو يحتوي على بذور لا تزال تعطي ثمارها في العصور

---

(1) Foucault (Michel), *l'usage des plaisirs*, op.cit, p.73.

(2) Foucault (Michel), *le souci de soi*, Gallimard, Paris, 1984, p.57

(3) Ibid, p.175

الحديثة ولهذا نرى ضرورة القيام مجدّداً بمساءلات جينيالوجية وابستيمية تتعلّق بالجذور التي أبنى عليها الفكر الفلسفي اليوناني- الروماني في تحديد علاقة الفرد بذاته وبالآخرين ومن ثمّة بمحيطه الاجتماعي والثّقافي والسّياسي والاقتصادي. ألم تتأسّس الفلسفة على هذه المصادرة المتعلّقة بمعرفة الإنسان لنفسه ككائن عاقل داخل نظام اجتماعي وسياسي معيّن؟

لقد مثلت المدينة- الدولة في الحضارة اليونانية الفضاء الأكثر ملاءمة لبروز الفكر الفلسفي من خلال الاهتمامات العملية والأخلاقية بالفرد والمجتمع إذ لا يمكن أن يتحقق نظام إنساني يضاهي نظام الكون إذا لم يحدث توافق بين متطلبات الفرد وحاجيات المجتمع. لقد تناول فلاسفة اليونان الإنسان كواقع عيني حياته البيولوجية والأسرية والاجتماعية، لأنّ نموذج الإنسان الإغريقي هو نموذج يتعلّق بالإنسان الذي توصّل إلى تحقيق وجود اجتماعي متقدّم داخل المدينة- الدولة عبر نموّ كلّي لمواهبه الطبيعية ويظهر ذلك خاصّة في كونه قد أصبح إنساناً حراً وفرداً ومواطناً وعضوا من مجموعة وهي المجموعة التي تحدّد النّمط السّلوكي الذي يجب إتّباعه.

يتساءل فوكو في أكثر من موضع في أثاره عن الظّروف التي حفّت بالفرد جعلت منه موضوع اعتراف وقول الحقيقة. فبعد أن كان الفرد قادراً على امتلاك زمام أمره وحسن قيادة ذاته ليكون قادراً على حكم وقيادة الآخرين وبعد أن كان في حلّ من أيّة خضوع لـ «نظام مؤسّساتي واجتماعي» سيسقط في شراك علاقات السّلطة وعلاقات المعرفة، سيندمج من جديد في هذين النّظامين اللّذين تفرّعت عنهما في بداية أمرهاو سيعود إليهما ثانية وسيجد الفرد نفسه خاضعاً وواقعاً في حبال

معرفة «أخلاقية»، بل سيغدوا رهان السلطة[1] أو كما يقول جيل دولوز «تحوّل تولّد ذات الإنسان الحر إلى انقياد وإذعان وخضوع للغير عن طريق التّحكم في أفعاله والارتباط بالآخرين مع كل إجراءات التّفريد والتّمييز التي تقيمها السّلطة والتي يكون موضوعها الحياة اليومية لأولئك الذين ستنعتهم بأنّهم ذواتها وجوانيتها»[2].

أصبحت السّلطة تحاصر حياتنا اليومية وجوانيتنا وفرديتنا أكثر فأكثر، فأمست تخترق الأفراد وتظهر عبرهم. فالمعرفة نفسها أضحت تفرض نفسها على الأفراد منشئة بذلك تأويلات وقوالب جاهزة مقنّنة ومنظمة للذّوات الراغبة، فماذا استبقت هذه المعرفة من ذواتنا؟

يجب أن تنشئ الذات نفسها في كل حين كبؤرة مقاومة لكل شكل من أشكال القوى الدّاخلية أو الخارجية ولعلّ هذا ما يجعلنا نتساءل عن شكل هذه المقاومة. هل يكون ذلك بمقاومة الرغبات أم بمقاومة السّلطة؟ كيف يمكن للفرد أن يحقق التّوازن بين حاجيات الجسد ومتطلبات القانون؟ هل بإمكان الذاتية الحديثة أن تأمل العودة يوماً إلى الجسم ولذّاته عوض البقاء والامتثال لسلطة القانون ومن ثمة للحتميات والأطر الاجتماعية؟

إنّها لن تكون مع ذلك «عودة إلى اليونان ما دام ليس ثمة على الإطلاق رجوع إلى الوراء»[3]. فالصراع الذي يتشكّل مقاومةً يتّخذ ضربين من الخضوع يقوم الأوّل على قولبة الأفراد تبعاً لمقتضيات

---

(1) دولوز(جيل)، المعرفة والسلطة، مدخل لقراءة فوكو، ترجمة سالم يفوت، الطبعة الأولى 1987، ص 111.
(2) نفس المرجع ص 111.
(3) نفس المرجع ص 114.

السلطة، أمّا الثّاني فيقوم على دمج الأفراد في هويّة معلومة ومعروفة ومحدّدة التحديد الكلّي والنّهائي[1].

يحاول فوكو في مختلف آثاره أن يبيّن تأثير السّلطة على الفرد والمجتمع ودورها في بلورة تقنيات خاصة وثيقة الصلة باستراتيجية التّنظيم الاجتماعي وتحديد مسؤولية الفرد تجاه نفسه وتجاه المجتمع وهو الأمر الذي دفع بفوكو إلى البحث عن الجذور التّاريخية التي جعلت الفرد يضع ذاته موضع انهمام.

يمثل إذاً الفرد والمجتمع النّواة الأولى لارتكاز عمل السلطة وبث مفاعيلها ليس فقط من أجل استبعاد الانحرافات وحالات الشّذوذ وإنّما كذلك توفير الأسس التي تقوم عليها العلوم الجديدة. إنّ الاهتمامات الفكرية والأخلاقية للسلطة، التي تتجلى في الخضوع لفن من فنون ترشيد السلوك وإضفاء الطّابع الجمالي على الحياة خصوصاً في العلاقات الزّوجية وما يتّصل بها من تصوّرات خاصة بالمتعة واللّذة، ترفع هكذا علاقة إلى مستوى القيمة العليا للحياة.

في الجزء الأخير من كتابه «تاريخ الجنسانية يمدّنا فوكو بالمعايير الأخلاقية والجمالية للوجود أو بما يسمّى «استطيقا الوجود» [2] أو «فنّ العيش» لتصبح شيئاً فشيئاً مبادئ شمولية للطبيعة أو العقل على الجميع أن يخضعوا لها. إنّ مثل هكذا ثقافة تعتبر نتاجاً ضرورياً للتحوّلات الاجتماعية ومؤشراً على صياغة وتشكل اتيقا عيش جديدة[3]، تساعد

---

(1) نفس المرجع ص 115.

(2) L'esthétique d'éxistence

(3) Foucault (Michel), *Histoire de la sexualité* Tome I- *La volonté de savoir*. Gallimard 1976, pp. 19-20.

الفرد على التّخلّص من القيود والحتميات الخارجيّة الاجتماعية والسّياسية التي تتسلّط عليه وتحدّ من حرّيته وتجعل منه أسير قوى برّانيّة لا سبيل للخلاص منها إلا بفكّ حصارها من خلال إقامة اتصال عضويّ بينه وبين الجسم الاجتماعي. لذلك اخترنا هذا البحث وقسّمناه ثلاثة أبواب ويتضمّن كل باب ثلاثة فصول.

الباب الأوّل من بحثنا فأردناه أن يكون بعنوان : **تاريخ الاهتمام بالذات في الحقبة اليونانيّة - الرّومانية**، فضمنّاه تقديماً نركز فيه على تاريخيّة انشغال الفرد بذاته وانطوائه على نفسه وإقامة نوع من العزلة عن المجتمع من خلال التّقنيّات التي يتبعها في سلوكاته عبر مجموعة من القواعد والمعايير التي تستند إلى جملة المؤسّسات (دينيّة وتربويّة وطبيّة) بالإضافة إلى كونها تحيل إلى صيغ نظر الأفراد إلى سلوكهم والمعاني والقيم التي يستندون إليها في ممارساتهم ويسيّرون بها مشاريعهم ورغباتهم. لم يكن مرادنا التتبّع التّاريخي لهذا الانشغال والقيام بعمّليّة سرديّة، إلاّ أنّه لا مناص لنا من أن نبتدئ عملنا بهكذا منهج حتّى نتبيّن علاقة الفرد والمجتمع في الحضارة اليونانيّة الرومانيّة من خلال دراستنا للأخلاق القديمة وتأثيرها في توجيه السّلوك الفردي والجماعي نحو الغايات القصوى للكمال الإنساني وتأثيراتها على الفرد في المجتمعات الحديثة والمعاصرة.

الزّواج وأبعاده الاجتماعيّة في سمو مكانة الفرد في المجتمع وأردنا أن نوضّح من خلاله النّقلة النّوعيّة في علاقة الفرد بذاته من انطوائه على نفسه إلى تدعيم علاقته بمحيطه وبالآخرين بعد أنّ تبيّن أنّه كائن ثنائي بطبعه خلق ليعيش في خليّة ثنائية ضمن علاقة تتيح له أنّ يؤمنّ لنسله استمراراً وأنّ يباشر حياته مع شريك حتى يضمن للتواصل بقاءً. فتولد عن هذه العملية تفاعل الفرد مع محيطه الاجتماعي والسيّاسي، مثالنا في

ذلك المجتمع اليوناني بماهو مجتمع رجالي حتّمت عليهم أخلاقيات المدينة ضرورة التّعايش سوياً يفرض على الفرد أنّ يحكّم سلوكه.

لا مراء إنّ هذا التّحوّل ليس نتاجا ضروريأ لهذه التّحويرات الاجتماعية والسيّاسية بقدر ما هو مؤشر على صياغة وتشكيل استطيقا عيش جديدة [1] تنسجم مع المنزلة الاجتماعية للفرد وتتأسس على أخلاقيات التحكمّ في الذّات.

أمّا الباب الثّالث من البحث فأردناه أن يكون بعنوان»**المجتمعات الحديثة ودور السّلطة في توظيف تقنيات الإهتمام بالذّات في موضعة الذّات الفردية**» وجعلها موضوعا قابلاً للدراسة العلمية. وقد أردنا في هذا الباب أنّ نوضحّ أشكال الهيمنة و«التّوضيع»[2] اللذّان يتعرّض إليهما الفرد في المجتمعات الحديثة والمعاصرة، لذلك انشغلنا بتحليل الآليات التّي استثمرتها السّلطة لمزيد التّحكم في ذوات الأفراد من خلال عمليّات التّشكيل والتّطويع.

فالسّلطة في التّصور الفوكوي قد وضعت الفرد والجماعة عند نقطة تقاطعية بين السّلطة الحيويّة والأشكال المختلفة للهيمنة التي ترتبط حتماً وبنحو وثيق بإستراتجية سلطوية.[3] لذلك يجد القارئ نفسه شغوفا بالوقوف دائماً وبصورة لا منتهية قبالة ذاته والعالم الذي يحياه ليصيّر

---

(1) ميشال(فوكو)،االعناية بالذّات، ترجمة جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي بيروت 1992. ص40.

(2) Objectvation

(3) Foucault (Michel), *pourquoi étudier le pouvoir* : *la question du sujet*. In H.L.Drayfus, P.Robinaw, Michel Foucault, un parcours philosophique paris, Gallimard 1976, p 80.

موضع إشكال وتساؤل. إنّ تقصي هذا المبحث والإلمام بعلائقه المتشابكة يقتضي عدّة منهجيّة متنوّعة الروّافد والمنابع،لذلك سيتراوح تناولنا لهذه المسألة بين المنهج التّاريخي والمنهج الجنيالوجي – الأركيولوجي.

وما يلفت النّظر هنا أنّ كتاب «**العناية بالذّات**» يستمد طرافته من قضايا توجد على نحو فردي كما هي ذات حضور جمعي تومئ صعوبة في القراءة لكنّها غير عصية عن الفهم والإفهام إذا نحن حذونا حذو فوكو منهجا وشرعة.

ربّ صعوبات تستنهض الهمم على التوقف استكشافاً واستقصاء للواقع بفك شفرة الميكانيزمات التي تتحكم فيه لاقتحام عالم يحفّز على الخوض والعناية بما يظهر موضوعاً عادياً يوقعنا في دوّامة الأسئلة المطروحة والأجوبة المفتوحة على الواقع والتّاريخ وإن كان فوكو يعلن جهراً ما كان يقوله تقيّة ومواربة لكن سريعا ما ينزاح عما أوهمنا به فيتأبّى علينا الاقتحام.

البـاب الأوّل

تـاريخ الاهتمام بـالذات الفردية

في الحقبة اليونـانية الرومانية

الفصل الأوّل

المعرفة الأنطولوجيّة للذّات بالذّات

«إن ما يذهلني هو أنّ النّاس، في أخلاق اليونان، كانوا يهتمّون بتصرّفاتهم الأخلاقيّة، بأدبياتهم، بعلاقاتهم مع الذّات والآخرين- أكثر بكثير من اهتمامهم بمسائل دينيّة».[1]

ما الذي يجعل من فوكو يستحضر الحقبة اليونانية الرّمانية؟ ما الذي تميزت به هذه الحقبة؟ كيف تبلورت علاقة الفرد بذاتة؟ ماهو انعكاس ذلك على المجتمع؟

إنّ ما تميّزت به الحقبة اليونانيّة الرّومانيّة حسب فوكو هو كثافة اهتمام الفرد بذاته. أي أن يتوجه بالعناية، ليس إلى الموضوعات الخارجيّة ليتخذ منها موضوعا للمعرفة، إنّما أن يتوجه إلى ذاته. كيف يتّخذ الإنسان من ذاته موضوع معرفة ومجال فعل؟ وما الغاية من ذلك؟

إن الهدف الأساسي لتوجّه الفرد للاهتمام بذاته واتخاذها موضوع معرفة لأجل إعادة تشكيلها وإصلاحها وتطهيرها ومن ثمّة تحقّيق خلاصها. في هذا السياق يمكن أن نفصّل القول في ثلاثة أصناف من المجتمعات:

- نجد مجتمعات أو مجموعة بشرية كالارستقراطية مثلا، أن الفرد

---

(1) دريفوس وربينوف ميشال (فوكو): مسيرة فلسفية: مرجع مذكور، ص 202.

مطالب بأن يتشبّث ويحافظ على قيمه الخاصّة انطلاقاً من أفعال تميّزه أو تفرّده [1] لكن دون إيلاء أهميّة كبرى لهذه الحياة أو لعلاقته بذاته. لكن تشبّث الفرد بقيمه الخاصة لا يمكن أن تقصيه عن الآخرين.

- نجد مجتمعات أخرى تمنح قيمة كبرى للحياة الخاصّة وتعمل جاهدة على حماية هذه الحياة وتنظيمها، بل أكثر من ذلك تصبح مرجعاً يقع الانطلاق منه لتقييم السّلوك الفردي والجماعي كما هو الشأن عند الطّبقات البرجوازيّة في الدّول الغربية في القرن 19 عشر. غير أنّ الفردانية هنا[2] غير مهمّة،لأنّ تصور الفرد لعلاقته بالذاتة لم يتطوّر بعد.
- هناك أخيراً مجتمعات أو مجموعات بشرية أن تكون علاقة الفرد بالذات كثيفة ومتطوّرة جداً ولكن دون إيلاء أهميّة كبرى للقيم الفرديّة ولا أيضاً الحياة الخاصّة، كالحركة التّزهدية المسيحيّة في العصور الأولى التي برزت كحركة تمنح أهميّة كبرى للعلاقة بالذات ولكن دون الانتصار لقيم الحياة الخاصّة [3].

يميّز فوكو في تاريخ الفكر الفلسفي بين ثلاثة مراحل عرفتها المجتمعات القديمة في مسألة اهتمام الفرد بالذاته. فماهي خصوصية كل مرحلة من هذه المراحل في تعاملها مع الفرد؟

المرحلة السّقراطية الأفلاطونيّة : «اعرف نفسك بنفسك» يتمفصل

---

(1) Singularisent

(2) L'individualisme

(3) Foucault (Michel), *Herméneutique du sujet, cours au collége de France,* éd.Seuil. 1981, 1982. P 10.

اهتمام الفرد بذاته عبر التّعليم الفلسفي. فكيف تشكّل الفلسفة ضرباً من ضروب الاهتمام بالفرد بذاته في المجتمع اليوناني؟ فإذا كان الإنسان إنساناً فمردّ ذلك فعل الفلسفة بما هي معرفة موجّهة للإنسان في مختلف أبعاد وجوده واهتماماته، لأنّ الإنسان في الفكر اليوناني ليس مجرّد موجوداً من الموجودات الأخرى ولا حتى بكائن حي ضمن الكائنات، لذلك تتطلّب معرفته اهتماماً من نوع آخر. فكيف تحصل هذه المعرفة؟

إنّ نصيحة سقراط بخصوص ذلك تنحصر في كلمتين توأمين : اهتمام ومعرفة. فما الذي يجب الاهتمام به اهتماماً خاصاً وما الذي يجب معرفته؟ يجيب سقراط أنّه ما من أمر جدير بأن يهتم به المرء أكثر من اهتمامه بنفسه. «... ولكن أي شيء أجمل من أن ندرس ما يجب أن يكون عليه الإنسان.»

فالفلسفة بما هي فعل إنساني بحت تكاد تردّ على معنى الإنسان ذاته باعتبارها فعلاً صادراً عن الإنسان وينصبّ نحو فهم ذات الإنسان. أليست الفلسفة حسب سقراط هي الوصل بين الإنسان وذاته بحيث لا يستقرّ في ذاته إلاّ بمدى استقراره داخل ذلك «الوصل». فهكذا نفهم أن عبارة سقراط «اعرف نفسك بنفسك» المنقوشة على معبد دلف[1]، لم يكن يقصد من خلالها سوى ذلك المعنى، فالعبارة لم تكن تعني في نظره مجرّد نصيحة، بل خلاصاً. بمعنى آخر اسع إلى أن تصبح ما أنت به كائن أي اسع إلى أن تكون إنسانا.

يعتبر القديس سانت أوغستن في تحليله لقولة سقراط «اعرف نفسك بنفسك» قائلاً : «إن هذه الجملة التي تسمعها النّفس «اعرف نفسك بنفسك» كيف يمكنها أن تهتم بها إن لم تكن تعرف معنى

(1) Delphes

«اعرف» ومعنى «نفسك»؟ لكن إذا عرفت النّفس معنى هذين الشيئين عرفت نفسها أيضا، ذلك أنّه لا يقال للنفس «اعرف نفسك بنفسك» [...] كما يقال «اعرف إرادة الإنسان» فتلك الإرادة لا تكون ماثلة أمامنا لتدرك وتفهم إلاّ بواسطة علاقات جسديّة يبديها لنا ذلك الإنسان [...] لكن عندما نقول للنّفس «اعرف نفسك بنفسك» فإنّها تعرف نفسها بمجرّد مثولها أمام نفسها في الوقت ذاته الذي تفهم فيه ما يقال لها ألا وهو نفسها» (1).

إنّ سؤال ما معنى أن يهتم المرء بنفسه؟ هذا السّؤال يقودنا إلى طرح مسألة هوية الإنسان فينبغي أن نبحث إذا عن التقنية التي تهتمّ بالإنسان ذاته. فأن يهتمّ المرء بحذائه هو أن يستنجد بإسكافي وأن يهتم بجسده هو أن يستنجد بالطّبيب لكن بمن يستنجد الإنسان ليهتم بنفسه؟

ينبغي أن نحدّد أوّلا معنى كلمة «اهتمام» التي تعني في اللّغة وفي آن واحد: المثابرة والإتقان والتمرّن والدّراسة. وليس لهذا الهمّ أيّة علاقة بحالة من حالات المزاج فهو خلو من كلّ بعد نفسي، إنّه مصطلح ينتمي إلى سجّل آخر، يحدّد الطّريقة التي على أساسها يحيل الموجود إلى الوجود، الكيفية التي يتعرّف بها الإنسان على نفسه لينفتح على نفسه وعلى ذاته ويتجاوز حالات من نفسه نحو حالة كليّة؟. في هذه اللّحظة التي يظهر معها مطلب التّجاوز تنفتح الفلسفة للإنسان فيسعى وقتئذ إلى معرفة نفسه بنفسه يقول برقسون «أنّ ما يميّز هذه اللّحظة قبل كل شيء، هي قوّة النّفي التي تحملها في صلبها»(2).

---

(1) Platon, *De la trinité*, X, IX, p. 12

(2) Bergson (H): *La pensée et le Mourant*. L'intuition philosophique, pléiade, PUF, éd. du centenaire. P 1343.

إن قيمة الفلسفة عند سقراط تتحدّد بتوجيهها هذا الضّرب من المعرفة أو قل هذا الضّرب من النّظر إلى النّفس وعلى المرء أن يصبح قادراً على تصويب النّظر نحو هذه الجهة، أن يكون وجها لوجه مع ذاته أو مع ذواتنا وأن نواجه ذواتنا بذواتنا ومن ثمة يمكن أن ننتظر الخلاص الأبدي [1].

إن تاريخ اهتمام الفرد بذاته في التّصور الفوكوي هو في الوقت نفسه التاريخ الذي تحوّلت فيه العناية الفردية إلى همّ جماعي، هو تاريخ الكيفية التي بها يتشكّل الأفراد كذوات أخلاقيّة في صلب المجتمع، تاريخ النّماذج المقترحة لبناء وتطوّر علاقة الفرد بذاته وبالآخرين بواسطة التأمّل في الذات والمعرفة والاختبار وتفكيك الذات بواسطة الذات[2].

يتّخذ فوكو في كتابه « **تأولية الذّات**»[3] من محاورة «**ألسبياد**»[4] منطلقاً لتحليله. إذ ظهر ألسبياد أمام سقراط أثناء تعديه مرحلة المراهقة، بأنّه جميل وذو هيبة ووقار وفجأة أراد حكم الآخرين وممارسة دور قيادي في المجتمع، غير أنّه لم يحصل على التّعليم الكافي الذي يخوّل له حسن القيادة. خلافا لما يشترطه هذا الفن عند حكم لأخرين. ينضاف إلى ذلك جهل ألسبياد بهذا الفن، إنّه لا يدرك أنه جاهل بفنّ القيادة الذي يتطلب دربة وتعليماً جيّداً في حين أن ألسبياد يجهل معنى الحكومة

---

(1) يوسف (كرم)، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، مكتبة النهضة المصرية الطبعة الرابعة (د.ت)، ص88.

(2) Foucault (Michel), *Herméneutique du sujet, op.cit,* p 36.

(3) *Herméneutique du sujet*

(4) *Alcibiade*

العادلة أو معنى الحكومة الجيّدة، بل أنّه يجهل من يريد حكمهم ولا يعرف معنى الألفة ولا كيف يمكن تحقيقها[1]. لهذا ينصحه سقراط بضرورة أن يتعرّف إلى نفسه وضرورة الاعتناء بها، ضرورة أن يمتحنها ويمتحن قدراتها خاصّة عندما تكون له الرّغبة في قيادة الآخرين، لأن فنّ قيادة الآخرين هو من فنّ قيادة الذات. لهذا السّبب يقول سقراط، سأهتم باهتمامك وأهتمّ بقدراتك[2].

نستنتج من ذلك أن فنّ قيادة الآخرين مشروط بفنّ قيادة الذّات. عليك الاهتمام بنفسك أنت الذي تريد قيادة الآخرين. عندما التقى سقراط بألسبياد طلب منه أن يعتني بنفسه وطلب منه أن يتوقف على معنى الاهتمام الذي يمنحه القدرة على قيادة الآخرين. ففيم يتمثّل الاهتمام بالذّات؟. إنّه معرفة الوسيلة التي تساعدنا على تحقيق هذه الغاية، إنها «اعرف نفسك بنفسك»، أن تعرف تقنيات السّيطرة على الذات.

قدّم الفيثاغوريون سابقا، بعض التطبيقات في كيفية التحكّم الفرد في ذاته من خلال مجاهدة النّفس على تحمّل المشاق وذلك بالصّبر والرّويّة بما هما الوسيلتان الأساسيتان اللتّان تسمحان للفرد بأنّ يهتم بذاته. «اعرف نفسك بنفسك» لا نفهم من ذلك أنّ معرفة الذات أساس للأخلاق ولا معرفة الذات مبدأ للعلاقة بالآلهة[3]. إنّها تقريباً التزاماً أو تعهّداً باستشارة دلف، اختبر في ذاتك الأسئلة التي تريد طرحها. كذلك هو أمر بالحذر والتّواضع : تذكّر بأنّنا بشر ولسنا بآلهة. لكن يتجلّى عند

---

(1) Ibid p 151

(2) Ibid. p 79

(3) Ibid. p. 146

سقراط الاهتمام بالذات مثل «مبدأ» يجب ترسيخه في ثقافة الإنسان ويجب أن يرسّخ في ممارسات كل فرد من أفراد المجتمع.

إنّ اهتمام سقراط بالنّفس والتأكيد على العناية بها يقابله ازدراء من الجسد، إذ تندرج إشكاليّة الجسد في التصوّر الأفلاطوني ضمن إشكاليّة أوسع هي إشكاليّة «الاهتمام بالنفس». إنّ ما يكتسي أهميّة خاصة في قولة سقراط المأثورة «اعرف نفسك بنفسك» ليس المعرفة بقدر ما هو وجود الذات. فلا تصبح معرفة الذات معرفة فلسفيّة إلاّ على أساس تكون معه اهتماماً بالنفس(1).

وتحتل مسألة الاهتمام بالنّفس مكانة مركزية في «مدح سقراط». يقول سقراط «إنّ قضيّتي الوحيدة هي أن أجوب شوارع أثينا لأقنع النّاس جميعا سواء كانوا شباباً أم شيوخاً بألاّ تولعوا بالجسم ولعكم بالنّفس سعياً على جعلها خيّرة ما استطعتم»(2). إنّ الفكر القديم وبشكل خاص اليوناني أدان الجسد واعتبره ممّا هو مدنّس وهو ما نتبيّنه من خلال فلسفة أفلاطون الذي أعطى للجسد العديد من الأسماء وهذه الأسماء تدينه مثل: القبر، السّجن، الكهف، العائق. فالجسد هو قبر النفس وسجنها وهو العائق أمام المعرفة.

إنّ الإقصاء الأفلاطوني للجسد كان لعدّة أسباب والسبب الرئيسي هو كون الجسد يمثل أمامنا عائق أمام المعرفة وفي هذا الإطار يمكن التذكير بالأسطورة الأفلاطونيّة التي تعتبر أنّ النّفس كانت تعيش في عالم المثل وكانت تمتلك كل المعارف وبمجرّد نزولها إلى هذا العالم

---

(1) Platon, *Alcibiade Majeur*, paris Hachette,1980 (131 a 133d), p111.

(2) Ibid. p. 113.

نسيت كل ما تعرفه. كما اعتبر الجسد موطن للأهواء والشّهوات والغرائز المتدافعة وبالتّالي فهو موطن الرّذيلة ومن هذا المنطلق نحصل على سببين لإقصاء الجسد وإدانته وعدم الاعتناء به في التصوّر السّقراطي الأفلاطوني:

- **سبب معرفي**: الجسد عائق يحول دون الوصول إلى الحقائق وبالتحديد إلى ماهيات الأشياء أي المثل.
- **سبب قيمي**: يعتبر الجسد وموطن الرّذيلة والخطايا.

ولأن الجسد عائق أمام المعرفة الحقّة وجب الاحتراز منه لذلك صاغ أفلاطون أطروحته حول التفلسف كما يلي: «أن نتفلسف هو أن نتدرّب على الموت». تكشف لنا هذه المقولة أن الإنسان يملك الحقيقة أو المعرفة المطلقة في حالة الموت. فهكذا تصوّر يوجب تدريب الإنسان على الموت وعلى إماتة أهوائه للإبقاء على طهارة النفس. فالجسد مدنّس في حين النّفس طاهرة. إنّ أفلاطون اختار العقل أو اللاّغوس كمصدر للمعرفة وهو يقول متحدّثا عن أفضلية العقل بالكتاب العاشر من الجمهورية ما يلي : «الجزء الأفضل منّا هو الذي يسير وفقاً للعقل أمّا الجزء الذي يذكرنا بشقائنا ويدفعنا إلى الحزن ولا يشفي غليله منهما، فإنّنا نستطيع أن نسمّيه باللاّمعقول والعقيم والجبان»[1].

توضح لنا هذه المقولة أفضلية العقل أو النّفس على الجسد. فالنّفس الإنسانيّة تفكر بشكل جيّد عندما تتحرّر من الجسد يقول أفلاطون في «**محاورة الفيدون**»: «النّفس تفكر أحسن ما يكون التفكير عندما لا يعكّر صفوها لا السّمع ولا البصر ولا الألم ولا اللّذة، بل فقط

(1) Platon, *La Republique*: livres V; (449d,457b), op.cit., p 416

لمّا تعكف أشدّ ما يكون الاعتكاف متخلّصة من الجسد ,قاطعة معه بحسب الإمكان من كلّ معاشرة وكلّ اتصال سعياً إلى إدراك الحقيقة»[1].

يمكن القول إنّ الفكر القديم نحا منحى زهدياً في تقيمه للجسد لذلك نجد جلّ الفلاسفة القدامى يدعون إلى سموّ النفس وطهارتها مقارنة بالجسد المدنّس ودعوا كذلك إلى عدم معاشرة النّفس للجسد. فالنّفس على هذا الأساس هي مبدأ للمعرفة، مبدأ للفضيلة وأيضاً وبالأساس مبدأ للحياة.

لبلورة الفارق الجوهري بين النفس والجسد يقيم أفلاطون تمييزاً في مرحلة أولى بين الاهتمام بجزء من الجسد (القدم مثلاً) والاهتمام بما يخصّ ذلك الجزء من الجسد (الحذاء). ففي حين يرى ألسبياد أنّ الحذاء يمثّل شكلاً من أشكال الاهتمام بالنّفس. يقيم سقراط على خلاف ذلك تمييزا بين تلك الأشياء التي يقترن بعضها ببعض في التجربة. فالاهتمام بالحذاء هو من مهام الاسكافي[2] أمّا الاهتمام بالقدم فهو من مشمولات العلم المختصّ في معرفة الجسد.

لا شك في أنّ وجود الحذاء يفترض وجود القدم غير أنّه لا يعدو أن يكون ترفا لا يبالي بطبيعة القدم، شأنه في ذلك شأن الخاتم الذي يطوّق الإصبع. فأن ينتمي شيء ما إلى واقع ما بصفة مخصوصة لا يعني أنّه ينتمي إليه – ضرورة – بصفة جوهريّة. من هنا نفهم الدّلالة

---

(1) Platon, *Phédon* tr.Vicaire, paris, Ed. Gallimard, (65a – c) édit, 1975, p 65.

(2) Platon, *Théétète édition*: Flammarion Collection: Gf 1900 *(146* d) p 203.

الميتافيزيقيّة لموت سقراط، ذلك أنّ سقراط غائب رغم حضوره الجسدي. فليس الجسد ما يكون به الإنسان أو قل إنّ الإنسان ليس جسده.

يقود التّعارض الذي يقيمه أفلاطون بين ماهو عرضي وماهو جوهري، بين ماهو فان وماهو خالد إلى تعارض آخر يقيمه بين نوعين من الحياة : حياة تقوم على العلم والحكمة وهي حياة النّفس وحياة تنجذب إلى الملذّات وهي حياة الجسد. ومن ثمة نستنتج أنّ «الإنسان إنّما هو نفسه»[1]. لهذا السبب يعتبر أفلاطون أن حياة الشّهوة موتا متكرّراً مثلها مثل الدّن المثقوب تصب فيه فلا يمتلئ أو مثل الأجرب لا يفتآ يحسّ حاجته لحك جلده فيحكّ بقوّة فتزيد حاجته ويقضي عليه في هذا العذاب. هذا المخلوق لا يمكن أن يحبّه النّاس ولا ترضى الآلهة عنه، بل لا يمكن معاشرته فلا يذوق لذّة الصداقة. فهو شقيّ للغاية والدولة التي يحكمها أشقى الدول. «إنّ الحكيم في السياسة هو الذي يحقق في نفسه هذا الاعتدال ويضبط شهواته قبل أن يحكم الآخرين وإلاّ ساءت حاله وحالهم جميعا»[2].

لقد أعلن أفلاطون الحرب على السفسطائين وتلاميذهم القائلين باللّذة. «فلا تقل إنّ السّعادة تقوم في الشهوة القوية وفي اللّذة بإطلاق وإنّما قل إنّ الإنسان أسعد حال في النّظام منه في الإسراف»[3]. إنّ الحياة الفاضلة هي ألذّ حياة تمتاز بخفّة الانفعال وضعف اللّذة والألم ولكن اللّذة فيها أغلب وأدوم في حين أن الألم أغلب وأدوم في حياة

---

(1) Platon, *Phédon op.cit (63e-68b.),p* p.196.207

(2) يوسف (كرم)، نفس المرجع، ص 93.

(3) نفس المرجع ص 94.

الرّذيلة. فالقائلون باللّذة لا يقدّرون مرمى قولهم ولا يدرون ما يريدون: يطلبون السّعادة وفق الطّبيعة فتنكّل بهم الطّبيعة شرّ تنكيل. ومن ثمّة ينصح أفلاطون بالاعتدال في الشّهوات. والإلتزام بحياة فاضلة، لأن الحياة الفاضلة تستمدّ قيمتها من لذّتها ومنفعتها، ويستحيل على من يذكر النّفس والعقل أن يبلغ معنى الفضيلة– الفضائل ثلاثة تدير قوى النفس الثلاثة[1].

إذا حصلت هذه الفضائل الثلاثة للنّفس فخضعت الشهوانيّة للغضبية والغضبية للعقل تحقق في النّفس النّظام والتّناسب. هذه الحالة، حالة التناسب يسمّيها أفلاطون العدالة، باعتبار العدالة بوجه عام إعطاء كل شيء حقه. العدالة ليست فضيلة خاصّة ولكنّها حال الصّلاح والبرّ الناشئ عن اجتماع الحكمة والشجاعة والعفّة.

إذا كان سقراط في محاورة «ألسبياد» يبيّن للشّاب الطّموح بأنّه ينبغي عليه أن ينشد الاضطلاع بشؤون المدينة وتقديم المشورة لها ومناقشة ملوك اسبرطة وهذا يستوجب منه: أوّلاً ضرورة تعلم ما يجب معرفته من أجل الحكم. ثمّ ينصحه قبل كل شيء بالاهتمام بنفسه إذ يقول له «ينبغي عليك أوّلاً أن تهتمّ بنفسك – وعلى الفور ما دمت فتياً، لأنّه في سنّ الخمسين يكون قد فات الأوان».[1] إلاّ أنّه في محاورة

---

(1) يعتبر أفلاطون أن فضائل النفس ثلاثة أوّلاها الحكمة فضيلة العقل تكمّله بالحق، وثانيها العفّة فضيلة القوّة الثمرانية تلطف الأهواء فتترك النّفس هادئة والعقل حرّا.وثالثها الشّجاعة فضيلة القوّة الغضبية تساعد العقل على الشّهوانيّة، فتقاوم إغراء اللّذة ومخافة الألم. أفلاطون: الجمهورية، الكتاب الرابع،الفضائل الأربعة، ص112.

(1) ميشال (فوكو)، العناية بالذات،مرجع مذكور، ص 32.

«الدّفاع» « *Apologie* »، يظهر سقراط أمام قضاته بمظهر أستاذ الاهتمام بالذّات : فقد انتدبه الإله لتذكير البشر بأنّهم بحاجة للاهتمام بذواتهم ونفوسهم وليس بثرواتهم أو مجدهم[1].

يمكننا القول على هذا الأساس، بأنّ موضوعة الاهتمام بالذات، تتنزّل ضمن مسألة «ايتيقا الوجود»[2] ذات الفاعلية اللاّزمة للذّات عنايةً وانهماماً بها، ذلك أن هذا المبدأ أضحى ضرورة انتشرت بين العديد من المذاهب المختلفة واكتسب أهميّة بالغة الحضور والرّهان حيث اتخذت مواقف وطرائق تصرّف أثّرت في أنماط العيش حداً كانت فيها عبارتها الدالة عليها إجراءات وممارسات شكلت عرفاً اجتماعياً.

يمكن اعتبار العهد الامبراطوري العصر الذهبي في الاهتمام بالذّات الفرديّة،إذ نجد عند الافلاطونين[3]، بحث يؤكد فيه على المرء أن يستهل دراسته للفلسفة بقراءة «**ألسبياد**» لكي يتوجّه ويتحوّل نحو ذاته حيث يعرف «ما يجب أن يكون موضع اهتمامه»[4] وفي نهاية كتاب «**إله سقراط**»[5] يعبّر أبولي[6] عن استغرابه لإهمال معاصريه لأنفسهم «يرغب النّاس في أن يعيشوا أفضل حياة وهم يعرفون جميعا»[1] أن عضو الحياة

---

(1) ولعلّ هذا السّبب ما جعل الدّيمقراطيّة الأثينيّة تتهم سقراط بكونه مفسداً للشباب، ومفسد للمجتمع. وهو الذي حاول إنهاض الهمم ووعي الشباب والشعب بذواتهم من خلال حث الشباب على طلب العلم والمعرفة بما هو قوام الذات.

(2) L'éthique de l'existence

(3) Albinus

(4) نفس المرجع ص 32

(5) *Dieu de Socrate*

(6) Apulé

(1) نفس المرجع ص 31

الوحيد هو النّفس غير أنهم لا يعتنون بها. يرى أفلاطون أنّه يستوجب على كل امرئ ومن يريد أن يكون له نظر ثاقب أن يعتني بعينيه المخصصتين للنظر ومن يريد أن يكون سريعاً عليه أن يعتني برجليه المخصصتين للجري. كذلك الحال بالنسبة إلى جميع أجزاء البدن.

كذلك علّم زينون مبدأ العناية بالنّفس لتلاميذه وهو ما نجده عند مورونيوس في القرن الأوّل في حكمة استشهد بها بلوتارك : «على الذين يريدون الخلاص أن يعيشوا وهم يعتنون بأنفسهم دون انقطاع»[1].

كذلك يذهب سيناك إلى نفس هذا التوجّه إذ يرى أنه يجب على الإنسان أن يتخلّى عن الانشغالات الأخرى ليتفرّد لهذا الإهتمام، بل أكثر من ذلك أن يتفرّغ لنفسه، تفرّغ يأخذ شكل أنشطة متعدّدة الأوجه لا يجب على المرء إضاعة وقته في عدم توفير كل جهوده «ليحسّن ذاته» و«يرجع إليها».

لا مراء بأنّ كل هذه المفردات وظفت للتدليل على مختلف الأشكال التي يجب أن يتخذها الفرد للإهتمام بذاته. فلا يجب أن تمنعه القراءة ولا الكتابة عن الاهتمام المباشر الذي ينبغي أن يوليه لذاته بماهي قوام وجوده.

هذه كل الحالات تستدعي أن يكون المرء فيها مطالباً لتناول ذاته كمادة معرفيّة وكمجال نشاط لكي يحسّن نفسه ويصلحها ويطهّرها ويضع خلاصها، إنّها جماليّة العيش أو طريقة عيش أين القيم الأخلاقيّة لا تأخذ شكل مطابقة مع قانون سلوكي ولكن هذه الحياة تتنزّل في إطار النّظام الأنطولوجي، هناك جماليّة في التنظيم خاصّة بكل شيء نفس

---

(1) نفس المرجع، ص33

خيّرة هي نفس منظّمة وبطريقة جيّدة.

إنّ الهدف الأساسي والجوهري لهذه الممارسة الذاتيّة هو مبدأ التحوّل إلى الذات، إنّه المسار الذي بمقتضاه ينتهي بنا إلى الالتقاء مع ذواتنا متحرّرين من كل التّبعات والعبوديات. «فالنفس المتحرّرة من أمور المستقبل تحتل موقعا منيعا وتحمي ذاتها في الحصن الذي ينته لها»[1]. ومن ثمّة فإنّ الهدف الرّئيسي الواجب تحديده ليس متخارجاً عنا، بل على العكس من ذلك فإنّه ثاو فينا وموجود في ذواتنا وفي علاقتنا مع النّفس.

يجب أن يقيم كل فرد هذه العلاقة مع نفسه وهي التي يجب أن تشكّل غاية التحوّل والهدف النّهائي لجميع الممارسات الذاتيّة. «نحن لذواتنا» نحن «ملكنا»[2] لا نتبع غير ذاتنا ونمارس على أنفسنا سلطة لا يحدّها ولا يهدّدها شيء، إنّنا نملك ذاتنا أكثر من ذلك يجب علينا أن نحدّد علاقتنا مع النفس كما لو كانت شيئاً مادياً وتتيح لنا التمتع بالذات كما لو أنّها شيء موجود في حوزتنا وتحت أنظارنا. وهذا يعني أنّ التحوّل إلى الذات يفهم بمعنى الابتعاد عن الاهتمامات الخارجيّة، عن هموم الطّموح والخوف من المستقبل. يحمل هذا التحوّل في دلالاته أيضاً العودة إلى ماضينا الخاص وإعادة التأمّل فيه واستعراضه حسب مشيئتنا وتحت أنظارنا الشّخصيّة.

إنّ الشّخص الذي يتمكّن من النّفاذ إلى ذاته يكون مادّة لذّة لنفسه، إنّه «يستمتع بذاته» وهذه اللّذة يستعمل لها سيناك عموماً لفظة «البهجة» أو« الفرح»، حالة غير مصحوبة ولا متبوعة بأي نوع من الاضطراب

---

(1) نفس المرج، ص 44
(2) نفس المرجع،ص44

الجسدي أو النّفسي. في حين فإنّ كل شعور باللّذة خارج الذات فهو لذّة عارضة مهدّدة بالخوف من الحرمان، مدفوعة بالرّغبة في إشباعها أو في عدم إشباعها[1]. إنّ اللّذة التي ينالها المرء من نفسه هادئة وبشكل نهائي وغير مؤقّتة. لهذا يقول سيناك «تعلّم الفرح. أريد ألاّ تنفك البهجة أبداً أريدها أن تكثر في بيتك – وستكثر شرط أن تكون في داخلك. «وجّه نظرك نحو الخير الحقيقي، كن سعيدا، بمالك الخاص، أمّا هذا المال فما هو؟ إنّه أنت ذاتك وأفضل جزء منك. ويقول أيضاً في أحد رسائله إنّ الإنسان الذي يعنى بجسده وروحه ليحقق سعادته يكون في حالة ممتازة وفي ذروة أمانيه ما دامت نفسه غير مضطربة وجسده خالياً من الألم[2]. نستنتج من ذلك أنّ سعادة الإنسان تعود إلى مدى عنايته بنفسه وبجسده، فبقدر خلو النّفس من الاضطرابات وكل ما من شأنه أن يعكّر صفوها، تكون سعادة الإنسان. لهذا يجب على المرء ألا يتردّد لحظة واحدة في التّوجه إلى ذاته بالعناية. وأن يحصر سعادته فيها وأن يتجنّب كل ما هو مخالف للطّبيعة وللعقل.

يلاحظ فوكو أنّ الأخلاق اليونانيّة القديمة كانت جزء من نمط **الحياة الذي يحدّد منزلة الفرد الاجتماعيّة وغاياتها. فسموا المكانة واتساع السيطرة على الآخرين مرتبط بمدى القدرة على التّحكم الذّاتي الصّارم في الرّغبات. من ثمّة فإنّ الاعتدال من الميزات الأساسيّة التي يختصّ بها السّادة المسؤولون عن المدينة. فصراع الفرد مع ذاته والتغلّب على رغباته وشهواته هو انتصار لمبدأ الفضيلة في ذاته كما أن**

(1) نفس المرج، ص 50

(2) Epicure, *lettre à Ménécée, trad.J. Salem, paris, éd.Nathan, 1982* *§ 113*, p78.

الانتصار على الذات لا يكون بالقضاء على الرّغبات، إنّما بالسيطرة المحكمة عليها ومن أجل ذلك لابدّ على المرء أن يتمرّن وأن يجاهد ويتحمّل الحرمان من أجل الخلاص. إلاّ أنّ فوكو يبيّن أن هذا التمرّن والمجاهدة لا ينتظمان حسب مدونة من التقنيات والإجراءات الرّوحيّة كما هو الشأن في القيم المسيحيّة، بل هما جانب من ممارسة التمرّن والتدريب على حكم المدينة. فنمط وجود الإنسان الحكيم رهين بقدرته على السيطرة على الرّغبات والخضوع للوغوس، ذلك أنّ التحكم في الذات يقتضي شكلاً معرفياً ما فلا يمكن للذات أن تتشكل أخلاقياً دون أن تتشكّل في نفس الوقت معرفياً. شرط أساسي في تكوّن الذات أخلاقياً ولتفسح المجال أمام نمط من استطيقا الوجود أو استطيقا العيش حيث القيمة الأخلاقيّة لا تتحدّد بالأنساق المقننة أو تصفية النفس، وإنّما في الامتثال لبعض المبادئ العامّة في استخدام الرّغبات والحدّ منها.

الفصل الثاني
علاقة المعرفة الشاملة لماهيّة العالم بالاهتمام بالذّات

يعرّف أفلاطون الفيلسوف بمحبّ الحكمة، يقول في محاورة «الفيلاب» «فقط الآلهة ومن يشبههم يمكن أن يطلق عليه لفظ الحكيم». ويعتبر أرسطو في كتابه «الأخلاق إلى نيقاموخوس» أنّ الإنسان يتوسّط بين الإلوهية والحيوانيّة وهو في سعي متواصل للبحث عن الحكمة. بينما الحكيم بالنسبة للرواقيين هو من يرتقي إلى مستوى العقلانيّة الكاملة للطبيعة. يعمد المذهب الرّواقي إلى التوفيق بين الإنسان والطّبيعة وكذلك على جعل السّلوك الإنساني في توافق وانسجام مع العالم. لذلك يعد مبدأ معرفة الطّبيعة وإتباعها شرطاً من شروط سعادة الإنسان. «إنّ وظيفة الإنسان أن يستكشف في نفسه العقل الطبيعي»[1]. وجميع الأحياء منطوية بعضها على بعض أو كامنة بعضها في بعض ويدلّ نظام الطبيعة على أنّها ليست وليدة الصدفة والاتفاق ولا الضرورة العمياء، بل الضرورة العاقلة فكلّ ما يحدث هو مطابق للطبيعة الكلية. «بالعقل يدرك الإنسان الحكيم أنّه جزء من الطبيعة الكليّة وأنّه حبه للبقاء متصل بإرادة الطّبيعة الكليّة[2].

---

(1) يوسف (كرم)، مرجع مذكور، ص 229.
(2) نفس المرجع ص 229.

لذلك تقتضي الحكمة والخير مطابقة الإرادة الفردية للإرادة الكلية ومن ثمة فإنَ الموضوعات الخارجية ليست جديرة بأن تسمى خيرات فهي متعلقة بالطبيعة الجزئية. أما الإرادة الصالحة فهي شيء مطلق كالإرادة الكلية. «فالحكيم أو الإنسان الكامل هو الذي يعلم أنّ كل شيء في الطبيعة، إنّما يقع بالعقل الكلّي أو بالإرادة الإلهية»[1]. وفي السياق نفسه تعتبر الفلسفة الأبقورية بأنَ غاية الفلسفة العمل على اكتساب صحّة النّفس، أي ما يطلق عليه أبيقور: أتراكسيا أو السكينة، بمعنى غياب اضطرابات النّفس. فإنّ ذلك لا يتحقق إن جهل الإنسان الطّبيعة ومبادئها[2].

وحدها الفلسفة القادرة على إماطة اللّثام عن مبادئ الطبيعة ومعايير المعرفة الحق التي ينبغي على الفرد إدراكها ليحيا مطمئنا حتى تكون نفسه راضية مرضية لا قلق يجتاحها ولا اضطراب ينفذ إلى أعماقها. ولنا أن نجد في الرسالة إلى فيثوقلاس ما يدلّل على قولنا، إذ يصرّح أبيقور بأنّ «المعرفة بالظواهر السماوية (...) لا تهدف إلّا إلى الفوز بالأتراكسيا والثّقة الرّاسخة.[3] فمكمن الخوف هو إذاً الجهل بنواميس الطّبيعة». وقد أطلق ساليم على الفلسفة اسم العلاج الرّباعي[4]. فذلك لأنّ دورها

---

(1) نفس المرجع ص 229.

(2) picure, *Maxime fondamentale* XII, trad. slovine, Paris, éd Herman, 1965, p 110.

(3) picure. *Lettre a pythoclés*, trad., J salem, paris, éd. Nathan, 1982, 85, p 65.

(4) نقش هذا العلاج الرّباعي ديوجان الأينووردي (Diogène do Eoanda) وهو فيلسوف أبيقوري عاش في أواخر القرن في أواخر القرن الثاني ميلادي على جدار رواق بمسقط رأسه.

=

علاجي يزيل عن القرائح كل مصادر الخوف التي تجعل المرء وكأنّه لم يحيى بعد[1]. فلكون الفلسفة نشاطاً فعلياً[2]، إنّها وحدها تكفل تحصيل السّعادة[3].

لذلك يتبين لنا أنّ الفلسفة هي سعي دائم لاستكشاف كنه الطبيعة لغاية تحقيق سعادة الإنسان ولعلّ هذا ما نستشفه من تعريف الرّواقية لمعنى الحكيم. فما هو مقصد الرّواقية عندما يتكلمون عن الحكمة؟. إنّ الحكيم بالنسبة للرّواقي هو الإنسان الذي يسعى إلى أن يكون فاضلاً ومن ثمّ قادراً على أن يكون سعيداً. بعبارة أخرى هو الإنسان الذي يبحث عن حريته والذي بمستطاعه أن يسيطر على ذاته بذاته وذلك بتوافق مع مبدأ الطبيعة. ولكن أيضاً هو الإنسان الذي يدرك أن نقطة الارتكاز في الأخلاق ليس المدينة كما هو الشأن في التّصوّر الأفلاطوني والأرسطي وإنّما الفرد بما هو فرد. لكن ماذا يعني الرّواقين بالفرد؟ إنّه لفظ يستوجب بعض التّوضيحات وذلك لأننا ما زلنا في حقبة زمنية لم تتحدّد فيها بعد معالم الفردية. فالفرد عند الرّواقين يعني به الإنسان

=

- لا شيء يبعث على الخوف من الآلهة.
- لا شيء يبعث على الخوف من الموت.
- نستطيع بلوغ السّعادة.
- نستطيع تحمّل الآلام.

(1) Epicure, *sentence Vaticane§* 60, trad. solovine, paris, est Herman 1965 p 131: «Chacun de nous quitte la vie Avec le sentiment qu'il vient à peine de naitre».

(2) Energia

(3) Conche (M), *Epicure. Lettres et maximes*, paris éd. Epistémè, 1992, p.40.

بصفة عامّة لأنّهم يفكّرون بطريقة كونية[1] وإن كان هذا المفهوم العام للإنسان مغيب عندهم لأنّهم ينظرون إلى الإنسان كإنسان حصري، لأنّهم يعتبرون أنّ كل الناس ينتمون إلى نفس المدينة الكونية.

إنّ أغلب كتابات الرّواقين موجّهة إلى تعليم الأشخاص لغاية إسعادهم لذلك تتعلّق جلّ كتاباتهم بالبحث عن الفضيلة والنّصح. لهذا كانت أغلب محادثاتهم تحدث مباشرة أمام النّاس، من أجل تعليمهم التقنيات المناسبة لجعلهم أشخاص على درجة عليا من النبل والسّعادة.

يسعى الرّواقين إلى التّأثير بكل الوسائل الممكنة في محاوريهم لكي يقبلوا نظام الكون وأن يسلكوا وفق نظامه فكان لزاماً عليهم إذا أن يوجّهوا نظرهم إلى ذواتهم كيف يكون ذلك؟

فبما أنّ العالم على غاية من الجمال والاتساق وبما أنّ النّاس مطالبين بأنّ يسلكوا وفق هذا النّظام ولا حاجة لهم لتغييره فماذا بقي إذا للإنسان؟ إنّ الفعل الوحيد الذي بقي له هو أن يتجه إلى ذاته وأن يصوّب النّظر إليها وأن يكون مستقلاً عن العالم والآخرين وكذلك الاستقلالية تجاه الذّات كيف يكون ذلك؟ وماذا يعني بالاستقلالية تجاه الذّات؟ إنّ الاستقلالية تجاه الذّات تعني أن تكون حراً من شهواتك ورغباتك؟ لكن كيف تمثّل الشّهوات والرّغبات خطراً على الذّات الأمر الذي يجعلنا نقيم حاجزا بيننا وبينها؟.

إنّ خطورة» الشّهوات»[2] أو«الرّغبات»[1] تتمثّل في كونها تتميّز

(1) Cosmopolice

(2) Passion

(1) Affections

بالسّلبية التّامة[1] لأنّ معنى كلمة «باطوس»[2] عند الإغريق تتضمّن دلالة سالبة فالشّهوات خطرة لعدّة أسباب، فهي تجعلنا في تبعية للآخرين وموضوعا لهم، بل إنّها تتميّز في أغلب الأحيان بالعنف الشّديد، أكثر من ذلك إنّ الانفعالات بما هي سليل هذه الشّهوات تبدو دائماً متناقضة وغامضة.

وبما أنّ الغاية القصوى للأخلاق الرّواقية هي تحقيق سّعادة الأفراد والمدينة فإنّها تسعى إلى توفير الوسائل الممكنة لتحقيق هذه الغاية. لذلك فإنّ ممارسة هذه الفضيلة يطلق عليه أخلاق السّعادة على خلاف ما نسميه بأخلاق الواجب الكانطية. فالفرد بما هو إنسان حسب الرّواقية هو الوحيد القادر على تحقيق السّعادة وليحقق هذا المطلب يجب أن يكون فاضلاً ووسيلته في ذلك هو معرفة الطّبيعة واتباع قوانينها، إنّ هذا كفيل بأن يجعل الإنسان سعيداً. فماذا نعني بمعرفة الطّبيعة وإتباع قوانينها؟

تتضمن فكرة المعقولية والحكمة في التّصورالرّواقي مقاومة الانفعالات لأنّها ليست طبيعية. ماذا يمكن أن تكون الانفعالات إذا لم تكن طبيعية؟

سبق وأن بيّنا كيف أنّ الانفعالات تجعلنا في تبعية إلى الآخرين وكيف أنّها عنيفة وشديدة وتشدّنا إلى المجهول، إنّها تجعل الإنسان غريب عن ذاته، أنّها لا تعبّر عن طبيعة الإنسان، إنّما عن طبيعة أخرى مخالفة لنا والحاصل من القول أنّها تؤثّر تأثيراً سلبياً في النّفس وهي عامل من عوامل اضطرابها، لذلك يجب مكافحتها ومصارعتها لتترك

---

(1) La pure passivité

(2) Patos

...نانها فقط للعقل. فكيف يمكن مصارعة الإنفعالات والتخلص منها؟

تتمثل مهمّه الفرد ليس في تغيير العالم ولكن في إحكام السيطرة على ذاته ومن هنا يتجلّى مفهوم العلاج[1] كمفهوم أساسي في تهذيب الأخلاق. يتمثل دور هذه الأخلاق في معالجة الروح بواسطة العقل وبواسطة فردية الإرادة. هذا الموقف يعتبر جديداً إذا ما قارناه بالأخلاق اليونانية القديمة.

نحن نعلم أنّ فكرة التّوازن[2] والاعتدال[3] عند أفلاطون وأرسطو، هي التي تضبط وتحكم الأخلاق. يشرح أرسطو في كلّ من كتابيه «*traite de l'âme*» و«**الأخلاق إلى نيقاموخوس**» أنّ النفس الإنسانية تتركّب من نفس حيوانية[4] ونفس نباتية[5] ونفس عقلية[6] وكلّ واحدة من هذه النفس لها خاصياتها ولكن في المقابل لا ينبغي الاندماج التّام بينهما. فالعقل يخلق توازنا بينهما، يفسّر لنا أفلاطون ذلك بواسطة صورة تتمثّل في الخيول التي تجرّ العربة والسّائق الذي يوجهها.

تتكوّن النّفس الإنسانية عند الرّواقية فقط من العقل أمّا الانفعالات، فإنها ضدّ الطبيعة الإنسانية، بمعنى أنّها موجودة في النفس ولكن لا تستمدّ من طبيعتها، لأنّ الانفعالات ناتجة عن علّة خارجية ولأشياء برّانية ولا صلة لها بالنفس. لهكذا سبب يجب والتخلّص منها ومن كلّ

Thérapeutique (1)

Équilibre (2)

Modération (3)

Une âme animale (4)

Une âme végitale (5)

Une âme rationnelle (6)

شيء لا يستمدّ من طبيعتها. ومن ثمّة فإنّ غاية الفعل الأخلاقي عند الرواقين هي السّعادة التي تتحقق بتحكم الفرد في سلوكاته هذا من شأنه أن يخلق توازناً في المجتمع.

إنّ تصوّر الفلسفة الرّواقية للانفعالات يطرح أكثر من صعوبة لأنّنا نجد تمييّزا بين ضربين من الانفعالات. الإنفعالات التي تكون عامل اغتراب الإنسان عن طبيعته والانفعالات التي تكون مصدر شعور بالغبطة. بعبارة أخرى بين الانفعالات الحاملة لنتائج سلبية والانفعالات الإيجابية. هل يمكن لنا أن نقرّ أن الأخلاق عند الرواقين تتوجه بالأساس إلى الفرد ولا تعير أية اهتمام للآخرين؟. هل يعني ذلك أنّ الفكر الرّواقي لا يعني بتحقيق السعادة للآخرين وللمجتمع؟

خلافاً لذلك نجد في الفكر الرّواقي تأكيداً على التماثل بين البشر. كلّ البشر مهما كانت هو يتمم يونانية أو رومانية أو غيرها يجب أن يكونوا على درجة عليا من الطّهارة والصّلح. فلا تقبل هذه الأخلاق إلاّ باحترام الآخرين ولا تسعى إلاّ إلى تحقيق خلاصهم وسعادتهم. إذ على غرار الأخلاق الرّواقية التي كانت إنسانية في توجهاتها ومنطلقاتها، فإنّ الأخلاق الأبيقورية لم تزيغ عن هذا الهدف لأنّ هدفها كان الفرد الذي يجب أن يتميز بالاعتدال باعتباره أهمّ الفضائل.

فما هي القيمة المعرفية لفضيلة الاعتدال في توجيه سلوك الفرد نحو بلوغ السعادة ومن ثمة تحقيق التوافق الاجتماعي؟

يعتبر أبيقور بأنّ ليس كلّ البشر قادرين على التخلّص من الخوف من المستقبل وتحقيق السكينة والطمأنينة للنّفس لأنّ هذا المطلب عسير لا يبلغه إلاّ الفيلسوف لأنّ الحكمة وحدها تعلّمه كيف يميّز بين ما يجب عليه اختياره وما عليه تجنّبه وتلك هي فضيلة الاعتدال التي يرجع أبيقور

الحكمة إليها[1].

ليس للفضائل حسب أبيقور من قيمة إلاّ بما توفره من لذّة. ليست الفضيلة خيراً في حدّ ذاتها، بل بالنسبة للمتعة التي تحققها وبما أنّ السّعادة تستحيل دون الفضيلة، فإنّ الفضيلة تحقق اللذة والسّعادة واللذّة والسّعادة هما الفضيلة. يبيّن أبيقور في الرّسالة إلى منسيه بأنّ الفضائل جميعا تتأتّى من فضيلة الاعتدال[2].

لذلك يماهي أبيقور بين الحكمة والاعتدال، لأنّه من الحكمة أن نبحث عن أسباب اختياراتنا لشيء ما أو تجنبنا لشيء آخر. ففيم تتمثل فضيلة الاعتدال بالنّسبة للفرد والمجتمع؟.

إنّ أهمية فضيلة الاعتدال تتمثل في تجنب بعض الملذات وتفضيل بعض الآلام يمكن بفضلها للإنسان أن يتنازل أحياناً عن لذات كثيرة لما تخلّفه من إزعاج وأن تفضّل آلاماً شديدة أملاً في أن تظفر بلذّة أعظم. يبرز مرسال كونش ضرورة تمييز الاعتدال باعتباره أمّ الفضائل جميعا والإعتدال بما هو فضيلة من بين الفضائل الأخرى. فما هو الفرق بين الاعتدال والعيش باعتدال؟

في الرّسالة إلى منسيه يصرّح أبيقور بأنّ فضيلة الاعتدال أو الحكمة هي أصل الفضائل جميعا مثل النّزاهة والعدل. لذلك فإنّ السّعادة تقتضي الحكمة العمليّة لأنّها هي التي تعلّمنا كيف نعيش سعداء، بل تعوّدنا على

---

(1) Epcure, *lettre à Menecée, op.cit* § 132 p.79.

(2) Ibid. §132, p.79 «or le principe de tout cela et par conséquent le plus grand des biens, c'est la prudence. Il faut donc la mettre au dessus de la philosophie même, puisqu'elle est fait pour être la source de toutes les valeurs».

العيش البسيط لأنّه الثراء الموافق لطبيعتنا.

ترسم لنا الحكمة حدود الرّغبات، أنّ من يجيد معرفة الحدود التي ترسمها الحياة يدرك كم من السّهل أن يتزوّد المرء بما يقضي على الألم النّاتج عن الحاجة. لا تعلمنا فضيلة الاعتدال إلاّ القناعة، لأنّ العيش القنوع هو أفضل ما يضمن لنا الصّحة وهو أفضل ما يحقق التّوازن بين الفرد والمجتمع، فليست التّعاليم الأبيقورية إذاً تكريسا للفساد والانحلال الأخلاقي كما ذهب بعضهم إلى الظنّ إنّما هي دعوة للزّهد الذي لا يعني هجر الملذات الدنيا، إنّما القناعة بالقليل، لأنّ تلك القناعة تجعل السّعادة في متناول الجميع. ففضيلة الاعتدال تعلّمنا كيف نتخلّص من الآلام الذي ولّدته الحاجة وذلك بشدّ حاجة الجسم ليعود إلى توازنه.

وصفوة القول، إنّ الاعتدال فضيلة أساسية، لأنّ الحكمة العملية[1] تمثل الاختيار، والحكيم المختار على مستوى ممارسة الأشياء الحسنة يستبعد الأشياء القبيحة والضارّة. إنّ الإفراط في اللّذات المتواصلة والإفراط في تناول الأطعمة اللذيذة ومصاحبة النّساء والغلمان تولّد آلاماً مقبلة لذلك ينبغي التخلّي عنها، لأنّها لا تكفل لتحصيل السعادة بما أنّها تعيقنا عن بلوغ اللذة المقصودة المتمثّلة في تحقيق توازن الجسم وسلامته أو الأبونيا وتحقيق سكينة النّفس وطمأنينتها أو الأتراكسيا. ومن الحكمة حسب أبيقورأن يؤثر المرء الاعتدال في الأكل والشرب والتّحكم في رغباته الجنسية.

وتلك دلالة الزّهد في التّصورالأبيقوري، ليس زهداً بالمعنى الأفلاطوني، إنّها دعوة لتّمتع بالحياة القنوعة بما هي مطلب طبيعي وفي متناول الجميع.

---

(1) La sagesse pratique

إنّ ميزة الإنسان تكمن في كونه يملك إرادة حرّة يستطيع بواسطتها أن يحقق توازن جسمه وسلامته بإزالة جميع الآلام التي تولّدها الحاجة ويتخلّص من شتّى مصادر الخوف فيبلغ الأتراكسيا التي تنعم بها الآلهة. إنّ الحكيم مثل الآلهة، لأنّه يمتلك الحقيقة الأزلية وتتمثل حكمته في الاكتفاء بالذات، باعتبارها أعظم لذّة يغنمها الفيلسوف ولا تتحقّق إلاّ بالحكمة وتأمّل الذات ليلاً نهارا[1]. ولكن ما الذي يعنيه أبيقور بالإكتفاء بالذات؟

يصرّح أبيقور في الفقرة المائة والثلاثين من الرّسالة إلى منسيه «بأنّ الاكتفاء بالذات هو الخير الأعظم إلاّ أنّ ذلك لا يعني أن نتقشّف في عيشنا، وإنّما أن نقتنع بالقليل إن كنّا لا نملك الكثير»[2]. فاكتفاء بالذات يجعل الحكيم مقتصراً على الضّروري، فلا تراه يتهافت على اللّذات التي تنجرّ عنها آلاماً مقبلة لذلك لا يتمثّل الثّراء في ما يملكه الإنسان من ثروة، وإنّما في ذلك الاكتفاء بالذّات أي الاكتفاء بالقليل لأنّه الخير الموافق لطبيعتنا. ولكن كيف يكون الاكتفاء بالذات؟

يقترن الاكتفاء بالاستقلال الذّاتي، فالحكيم يؤثر العيش في العزلة بعيداً عن مشاغل النّاس ومشاغل السّياسة والمجتمع خلافا للرّواقي. إذا كان الفيلسوف الرّواقي يرى في الحياة السياسية ضرورة بالنسبة للفيلسوف وعلى الفيلسوف أن يتقيّد بها، فإن أبيقور يفضل العيش بعيداً عن مشاغل السياسة وفي هذا السياق يكمن الاختلاف الجوهري بين موقف الرّواقي وبين الموقف الأبيقوري الذي يشمل نظرة كلّ منهما إلى السياسة والمجتمع.

Ibid. § 133, p.79. (1)

Ibid §130 p.78. (2)

لا يكون الفرد سعيداً دون أن يكون حكيماً ونزيها وعادلا. يستطيع الحكيم حسب هذه الفضائل أن يشغل كلّ لحظة من لحظات حياته، ويعيش بين الخيرات الأزلية وكأنّها الأزل. ولكن ما هي الخيرات الأزلية التي ينعم الحكيم والتي ترتفع بالإنسان إلى مرتبة الآلهة؟

لا تتحقق الخيرات الأزلية إلاّ بالحكمة لذلك فإنّ الحكمة تدعو إلى الاكتفاء بالذات، فحري بنا أن نعتبر الاكتفاء بالذات خيراً أزلياً لا يتحقق إلاّ عند بلوغ الجسم توازنه وصحّته بتخليصه من ألم الحاجة وهذا ما يعنيه أبيقور بأبوينا وتخليص النّفس كذلك من كلّ المخاوف التي تبعث فيها الاضطرابات والقلق ويكون ذلك بالتّفلسف وهذا ما يعنيه أبيقور بالأتراكسيا. فما هو دور الفلسفة في تحقيق سعادة الإنسان وفي تخليصه من الخوف؟

يعتبر مرشال تونش أنّ الفلسفة وحدها من يكفل سعادة الإنسان، لذلك فمن لم يتفلسف يوماً في حياته لا يمكنه البتّة طرق أبواب السّعادة ولنا أن نجد في الموعظة الفاتيكانية الرابعة عشرة ما يثبت هذا الاعتبار. نحن نولد مرة واحدة ولا يمكن البتّة أن نولد مرتين لذلك علينا أن لا نأمل في الخلود[1]. ولعلّ هذا ما يجعلنا نتساءل ما الذي يجعل من الفرد غاية الفلسفة؟ ما دواعي حاجة الإنسان إلى الفلسفة؟ أليست الفلسفة وحدها سبيل خلاص الإنسان من أوهامه عند إدراكه لمبادئ الطبيعة؟

لئن ربط أفلاطون ممارسة الفلسفة بسنّ معينة وهو الكهولة فقد

---

(1) Epicure, *sentence vaticane op.cit,§* 14 p.131: «nous naissons une fois et il ne faut pas s'attendre, à naître encore une fois, il s'en suit, par conséquent, que la durée éternelle n'existe en aucune façon§».

اعتبر فترة الشّباب فترة اختيار وإعداد وتحضير وبحث و«أنّ الحكيم هو ذلك الذي بلغ الخمسين من عمره»[1]. يصل أبيقور حبل الفلسفة بالحياة كلّها، إذ هي ضرورية للشّاب والشّيخ سيّان «على الشّاب أن لا يتأخّر عن التفلسف وعلى الشّيخ أن لا يكلّ من تعاطي الفلسفة إذ لا يحق لأحد منهما الادّعاء بأنّ وقت التّفلسف لم يحن بعد أو أنّه قد فات فمن يزعم بأنّ وقت التّفلسف لم يحن بعد أو أنّه قد فات لهو شبيه بالقائل بأنّ وقت السّعادة لم يحن أو أنّه قد فات إذ على الشّاب والشّيخ تعاطي الفلسفة، فبتعاطيها يستعيد الشّيخ شبابه بتذكّر الخيرات التي غنمها في الماضي ويقف الشّاب بتعاطيها من المستقبل، على الرّغم من حداثة سّنه موقفا لا يقلّ شجاعة عن موقف الرّجل المسنّ، فعلينا أن نسعى وراء كلّ ما من شأنه أن يوفّر لنا السّعادة إذ الفوز بها هو فوز لكلّ ما يمكن للمرء الحصول عليه، بينما يجعلنا غيابها نتوق إليها باستمرار[2].

يوكّد أبيقور على ضرورة الفلسفة بالنسبة للشيخ والشّاب سواء بسواء مثمنا قيمتها على المستوى العملي والممارسة، لأنّ التّفلسف كمعرفة ونظر لا يهدف إلاّ لتحصيل الخلاص فيكون الإنسان العارف بالطّبيعة كالصّخرة هيهات المخاوف أن تزعزعه أو تؤثر عليه[3].

ولئن كانت الفلسفة كما ارتأى أفلاطون تدربّا على الموت واستباقاً له اعتقاداً منه في حياة أخرى بعد الموت، فإنّ أبيقور يربط التّفلسف بكل لحظة نحياها فيجعلها بذلك مذهباً في الحياة ونمط عيش على كلّ

---

(1) Platon *La République* livre VII, op.cit, (15b 516b) p.271

(2) Epicure, *lettre à Ménécée*, op.cit, §122, p.76.

(3) Epicure, *lettres à herodote*, trad., J. Salem, paris, éd, Nathan, 1982, s 82, p.63.

امرئ أن يعمل به، باعتبارها فلسفة الحق. ويقول أبيقور حول هذا الارتباط العضوي بين التّفلسف والعمل: «يجب علينا أن نضحك ونتفلسف معا وندبر شؤون منزلنا. فليس ثمة وقت للحياة وآخر للتفلسف، بل حسبه أن تتخذ الحياة من الفلسفة منهجا وطريقة للعيش، لأن المتعة في الفلسفة تزامن المعرفة، إذ لا نشعر بالابتهاج إلا أثناء البحث ذاته وليس مطلقاً بعد ذلك البحث عكس المشاغل الأخرى»(1).

علينا إذا أن نتفلسف كي نشفى فعلينا من كل المخاوف الموهومة كأن نتخلّص من الهوس الزّائف الذي سيعيد الحياة أملاً في حياة أخرى بعد الموت ولنا في الموعظة الفاتيكانية 54 ما يؤكّد هذا القول : «علينا أن نتفلسف حقا، لا أن نتظاهر بالتفلسف، فلسنا في حاجة إلى شفاء ظاهري وإنّما إلى شفاء حقيقي من كلّ الخرافات التي تغلغلت في أعماقنا»(2).

يتضح لنا إذن أنّ الرّغبات الضرورية المتعلقة بسكينة النّفس:لا تتحقق إلاّ بفعل التفلسف. فالتّفلسف يعالج الأنفس المعتلّة من مرضها المتأتي عن رغباتها اللاّمحدودة بتخليصها من كلّ الظّنون الباطلة. يشير أبيقور في الحكمة الأساسية XXVI بأنّ «الرّغبات التي لا تبقى مشبعة من دون أن تسبب لنا ألماً هي رغبات غير ضرورية. لذلك يمكن كبتها دون عناء إذا ما رأينا أن تحقيقها عسيراً أو إذا ما تبيّنا أنّها قد تلحق ضرراً بنا».

لا ريب أنّ الرّغبة الجنسية طبيعية، لكن من الصعب أن تستحيل إلى رغبة ضرورية، لأنّ إشباعها ينبغي أن يخضع للحكمة العملية التي

---

(1) Epicure, *sentence vaticaneop.cit ;* §41 p.128.

(2) Ibid § 41 p.128.

تستجيب لمراعات المضار والمنافع التي يمكن أن تترتب عنها. إنّ الرّغبة التي تكون مصدراً لآلام مقبلة لابدّ من التخلّي عنها. إنّ ما يميّز الرّغبات الطّبيعية عن الرّغبات التّافهة هو مراعات الرغبات الحقة لحدود الطّبيعة. فما الرّغبات الطّبيعية سوى الرّغبات التي تستجيب لمتطلّبات الجسم والنّفس للإبقاء على توازنهما، أمّا الرّغبات التّافهة تنزاح عن الحدود التي رسمتها الطّبيعة، لذلك تعود بالوبال على صاحبها بأن يفقد الجسم توازنه وسلامته وتفقد النّفس طمأنينتها وسكينتها.

الفصل الثالث

مبادئ التّزهد المسيحي ودورها في تهذيب الأخلاق الفردية

لقد تبيّن لنا من خلال دراستنا للقيم والأخلاق القديمة تأثيرها العميق في توجيه السّلوك الفردي نحو الغايات القصوى للكمال الإنساني. فإذا كانت الأخلاقيات اليونانية أرست دعائم تقوم عليها النّفس البشرية في توجيه سلوكها نحو الفضيلة من خلال الالتزام بالفضائل المأثورة عبر التحلّي بالاعتدال في ضبط النّفس والسّيطرة على الأهواء والشّهوات، فنجد في القيم والتعاليم المسيحيّة ضروباً من الممارسات التي توجه علاقة الفرد بالذاته وبالآخرين حتّى لا تتعدى تصرفاته الحدود التي يرسمها المجتمع.

لقد تبلورت هذه الممارسات عبر مجموعة من أعمال والأفعال المختلفة والمتنوّعة تقوم بتحليل الدّفعات الغريزية التي يمكن أن تستبدّ بخيال كل الإنسان وتجعل منه سجين شهواته وغرائزه وتوجهه نحو غايات تتعارض مع مبادئ هذه الأخلاق وأهدافها.

فما هي المرتكزات النظرية والعملية التي انبتت عليها الأخلاق المسيحية في توجيه سلوك الفرد نحو الغايات الاجتماعية؟ وما هو دورها في تشكيل ذاتيته؟ ثمّ ما هي الخاصيات الأساسية التي تنفرد بها هذه الأخلاق عن غيرها من الأخلاقيات القديمة في بناء ذاتية الفرد؟

لقد ابتكرت الأخلاق المسيحيّة صيغة جديدة في إطار تشكيل علاقة الفرد بذاته وبالآخرين،هذه الصيغة الجديدة تستند إلى ما تقتضيه تعاليم ومبادئ هذه الأخلاق التي تنظر إلى النّفس البشرية نظرة حذر واحتياط ولهذا لا نجد حرجا في أن تكون مبادئ الأخلاق المسيحيّة منصبّة حول توجيه سلوك الفرد نحو غايات اجتماعية من خلال الحدّ من كبرياء النّفس وغلوائها والبحث المتواصل على استنهاضها حتّى لا تقع في الأخطاء.

تحث هذه الأخلاق الفرد بأن يفحص بعناية جميع ملكاته النّفسية كالذاكرة والعقل والإرادة بما في ذلك جميع الحواس. «افحص إذا بعناية جميع ملكات نفسك الذاكرة والعقل والإرادة، افحص أيضاً بدقّة جميع حواسك، افحص أيضاً جميع أفكارك وأحوالك وأفعالك. «افحص حتّى أحلامك وتساءل إذا كنت لم تمنحها رضاك بعد استيقاظك من النّوم»[1]. تشكل هكذا نصحة قاعدة أخلاقية توجيهية معروضة على الجميع، تعني الفرد كما تعني المجتمع بما أنّها تكوّنت منذ فترة طويلة في إطار التّقاليد النّسكية والرّهبانية وأصبحت منذ القرن السّابع عشر لازمة أخلاقية يجب أن يتبعها الجميع ويحترمونها،بل يجب على كلّ فرد مسيحي «صالح» أن يعترف لا بالأفعال المتناقضة والمخالفة لمبادئ وتعاليم هذه الدّيانة، بل كذلك يجب عليه «تحويل الرّغبة كلّ الرّغبة إلى خطاب، لا ينبغي أن يفلت شيء من هذا التعبير»[2]. لقد فرضت الديانة المسيحية كواجب على كل فرد أن يبوح

(1) ميشال (فوكو): إرادة المعرفة : مركز الإنماء القومي بيروت 1990: الأعمال الكاملة فوكو تاريخ الاجنسانية إرادة المعرفة ترجمة وتقديم مطاع صفدي ترجمة جورج أبي صالح، ص40.
(2) نفس المرجع، ص 40.

بكل ما له صلة أن يصيب النّفس بالأذى.

لا مندوحة بأنّ الدّيانة المسيحيّة عبر تعميم هذه المبادئ والتّعاليم كانت تسعى إلى احداث آثاراً نوعية على الرّغبة عند الفرد بتحويلها إلى خطاب واضح ودقيق يتجلّى آثاره في السّيطرة على النّفس كما تبحث هذه الأخلاق في الوقت نفسه من خلال تعاليمها على تحقيق الهداية الرّوحية والسّكينة للنّفس بالعودة إلى الله.

فمن الطبيعي إذا أن تكون لهذه النّظرة المسكونة بالرّيبة والشّكّ أن تقابلها ردود فعل لمقاومة النّفس البشرية بالزّهد والتّقشف بتحطيم غرورها ودفعها إلى الاعتراف بخطاياها وبحتمية التّخلّص من أدرانها وعوالقها. ولعلّ هذا ما يؤدّي بنا إلى كشف الاختلاف الجوهري والنّوعي بين الأخلاقية القديمة الوثنية والأخلاق المسيحيّة في كيفية الانشغال على تهذيب الأخلاق الفردية. ففيم يكمن هذا الاختلاف؟ ولماذا تنظر المسيحيّة إلى الملذّات نظرة سلبيّة؟ وما هي الرؤى الدّينية والفلسفية الحاملة لهذه التصوّرات؟

تطالب الأخلاق الوثنّية من النّفس أن تتحلى بمجموعة من الفضائل العامة كالورع والحكمة والعدل والشّجاعة ولعلّ هذا ما يجعل الفرد دائماً في حالة من اليقظة والاستعداد تجاه ذاته وتجاه الآخرين وتجاه الآلهة كما أن هذه الأخلاق تطالب أيضاً الأفراد بالعمل على محاربة كل شكل من أشكال الرّغبات والملذّات وهو ما يجعلنا نتساءل كيف نقاوم ما هو جزء من طبيعتنا وتكويننا؟

لا ريب بأنّ هذه المقاومة لا تدين الملذّات والشّهوات في حدّ ذاتها، وإنّما في واقع الأمر تدين ما يزيد منها على الحاجة إلى درجة استعباد النّفس وإخضاعها لنزق الأهواء والميولات. فالإفراط في

الملذّات يجعل من النّفس قيد هذه الملذّة في حين أنّ منتهى هذه الأخلاق التخلّص من قيد الضرورة والحاجة بما هما عائقان يحولان دون الوصول إلى الحقيقة الكليّة، لأنّ شرط إدراك الحقيقة رهين مقاومة كل شكل من أشكال عبودية اللذّة المقيّدة لحريتنا، فخلاف لهذا التصوّر ترى المسيحيّة الملذّات الجسدية قوة غريبة عن الإنسان، يجب على كل إنسان عاقل المجاهدة من أجل التخلّص منها بقدر المستطاع. فكيف يمكن التخلّص من هذا الغريب فينا؟ أي ما هي الوسيلة الفعّالة التي تسهّل عمليّة التحرّر منها؟

إنّها بلا شكّ جملة التّدريبات والمجاهدات التي تقوم بها النّفس للتّخلي من الرّغبات والشّهوات الكامنة فيها. ثمّ إنّ هذه التّدريبات لم تكن بمعزل عن كلّ المؤثّرات الفكرية، بل إنّها خلافاً لذلك تحمل جملة من الرّؤى الدّينية والفلسفية. إنّ هذه التّمرينات التي يقوم بها الفرد على مختلف أشكالها وضروبها لم تكن لمجرّد التعوّد على الصفاء أو الاعتدال على هذه القيم في ذاتها إنّما لكونها وسيلة من وسائل تحقيق السّيطرة على النّفس بما هي شرط من شروط قيادة وتوجيه الفرد لذاته وللآخرين. تمثل هذه التّدريبات والمجاهدات التي يقوم بها الفرد جزء لا يتجزّأ من نظام تربوي كامل يشمل مران الجسم والنّفس معا. كما يمثّل هذا النّظام ضرورة من ضرورات الحفاظ على طبقة الأحرار والأسياد [1].

يمكن لنا الاستنتاج أن العلاقة بين الفرد وذاته في الفكر المسيحي تستند إلى مفاهيم روحية تقوم على كشف خبايا النّفس أين تثوي الرّغبات والشّهوات الخبيثة التي تترصد الإنسان وتتعقبه.إنّ التقيد بهذه

---

(1) Foucault (Michel), *L'usage des plaisirs, op.cit.* pp. 74- 90.

الأوامر يمثل مقتضى الامتثال لوازع الدين المسيحي وهو كفيل بتخليص الإنسان من شروره. لهذا نجد أنّ من أهم التعاليم التي أرستها هذه الديانة تتمثل في حث النفس ومساعدتها على تحقيق طهارتها وذلك بالتخلّص من كل الرّغبات وقهرها خلافا للتّصور اليوناني الذي تتخذ فيه علاقة الفرد بذّاته نطاق جدلية «السّيادة والعبودية بماهي شكل من أشكال السّيطرة والخضوع».

فالإنسان في التّصور اليوناني لا يتسنى له تحقيق حياة فاضلة إلاّ بالسّيطرة على مقاليد أمره والتّحكم في غرائزه وشهواته لهذا قرن اليونانيين بين القدرة على التّحكم في الذّات والقدرة على قيادة الآخرين. إذ لا يمكن لمن لا يحسن قيادة نفسه أن يقود الآخرين. ومثلما وضّحنا سابقاً لا يجب أن يفهم السّيطرة على الأهواء التّخلي المطلق عن كلّ لذّة حسية أو متعة جسدية لدنس ما أو لسبب من الأسباب الأخرى وإنّما المراد هنا هو قدرة الفرد على تحكيم العقل فيما يعرض للإنسان من أهواء ونزوات بإمكانها أن تهدّد تواجده وتعرّضَ حياته وحياة الآخرين للخطر، بل أكثر يمكن أن تعرّض حياة المجتمع للخطر، إنّها مسلّمة من مسلمات الأخلاق اليونانية.

وليس من شكّ بأنّ هذا الضّرب من الطّهارة الفكرية للإنسان، جزء لا يتجزّأ من مفهوم متكامل يربط بين حريّة المواطن الشخصيّة والذاتية وبين حريّة المدينة.

تقودنا هذه الاستنتاجات إلى بسط الفروقات الجوهرية بين الأخلاق الوثنية والأخلاق المسيحية. فبالعودة إلى الأخلاق الوثنيّة يتّضح لنا جلياً، أنّها لم ترفض الملذّات رفضا قطعياً، إضافة إلى ذلك أنّ هذه التّصورات لم تر في مضمون الأخلاق أيّة رجساً ولا دنساً، بل على

العكس من ذلك، فإنّ همّها الوحيد هو العمل على ضبطها وتنظيمها حتّى لا تتسلّط على حريّة الإنسان وحتّى لا تسلبه إرادته وقدرته على السيّطرة على نفسه. ومن ثمّة فإنّ سيطرة اليونانيين على كلّ شكل من أشكال الملذّات كان بدافع الحفاظ على صحّة الأحرار من الرّجال وسلامتهم.

أمّا المسيحيّة كانت ترى في الرّغبة الجنسيّة نوعا من الغواية الشيطانيّة التّي تتسلّط على الجسد وتعمل على ضياع الإنسان وحرمانه من نعيم الآخرة. فعملت على العناية الفائقة بتنظيم وتقنين الأفعال من منطلق الحفاظ على طهارة الإنسان خاصّة أثناء أداء الفرائض المقدسّة أيّام الاحتفالات الدينيّة[1]، بالإضافة إلى ذلك، فإنّ الدّيانة المسيحيّة ومن منطلق حفاظها على طهارة الجسد وسلامته سعت إلى إقامة نظام كامل من التّحليل الدّقيق للسلوك الفردي ولكلّ رغباته ودوافعه، لأنّ الإنسان كائن قابل في كلّ لحظة من لحظات حياته للسّقوط في الغواية. ولعلّ هذا ما جعل المسيحيّة ومن منظور تعاليمها التّي تتميّز بالصّرامة والشدّة وتعمل على تقويم الفرد من خلال السّيطرة على أهوائه وشهواته، بل أكثر من ذلك تعمل على إذلالها وإخضاعها للإرادة الإلهية، التّي تكتسب صفة الإلزام العام. هذا ما يجعلنا نؤكّد أنّ المعيار الذي يحدّد الغاية من السّلوك الفرديّ في التصوّر المسيحيّ لا يقوم على العقل ولا على قواعد التّوازن الكونيّ، إنّما على المحبّة والأخوّة البشريّة[2].

من هذا المنظور، نلاحظ أنّ موضوع الجنس في التصوّر المسيحيّ لم يطرح كجنس في حدّ ذاته وإنّما الذي وقع تناوله من طرف الدّيانة

---

(1) Ibid.pp. 103. 107.

(2) Foucault (Michel), *le souci de soi.op cit*, p.274.

المسيحيّة، هو موضوع الجسد وعلاقته بالغواية والسّقوط. بعبارة أخرى، ما هو جدير بالطّرح في التصوّر المسيحيّ ليس الجنس كموضوع بحث ونقاش وانعكاساته أو تأثيراته في حياة الأفراد وإنّما تناولت موضوع الجسد في علاقته بالأهواء والميولات التّي تكون سبباً من أسباب انحطاط الفرد وهلاكه ومن ثمة انعكساته على المجتمع.

يعتبر فوكو أنّ هناك علاقة تلازم بين الاهتمام بالحياة في مختلف أبعادها وبين الاهتمام بالجنس، ذلك أنّ الاهتمام بالحياة يستوجب بالضرورة الاهتمام بالجنس،الذي لا يمكن بشكل من الأشكال فصله أو اقصائه عن مناهج ضبط الجسم وحسن تقويمه وتوزيع طاقته. ولعلّ هذا ما حدى بفوكو إلى التشديد على العناية الدّائمة والمستمرّة بالحالة الصحيّة والنّفسيّة للأفراد، سواء كان ذلك على المستوى الشخصيّ أو على المستوى الجماعي. فالغاية القصوى للاهتمام بالحالة الصحيّة والنّفسيّة للجسد تتجاوز المصلحة الفرديّة وتتعدّاها إلى المصلحة الجماعيّة. بفضل هذا الانضباط والمراقبة الدائمة للجسد يصبح للجسم الفردي موضوع تتبّع ومراقبة، بل وقيمة في حدّ ذاته، لأنّ قيمة الجسم الفرديّ تكون بتوفير أسباب راحته من خلال توفير آليات العناية به.فيصبح إذن الاهتمام بالجنس ليس مجرّد الاهتمام بالحياة الفردية للنّاس وإنّما هو اهتمام بحياة الأمّة وبقاء النّوع.

لا شكّ أنّ اهتمام فوكو بدراسة جينيالوجيّة الذّات وبدايات تكوينها من خلال مختلف أشكال ممارساتها عبر التّاريخ اليوناني- الرّوماني يفسّر لنا أهميّة القيم الأخلاقيّة في تهذيب سلوك الفرد والجماعة. كما أنّ اهتمام فوكو بتحليل الحياة الأخلاقيّة السّابقة على المسحيّة والمعاصرة لبداياتها كان يسعى من ورائه إلى تحديد ضروب الإشكاليات التّي وجهت كلاً منها نحو تشكيل ذاتية الإنسان على أسس

من القيم والفضائل التّي لا يمكن أن يرفضها المجتمع الحديث والمعاصر. هذا ما يفسّر الضروب المختلفة من الممارسات الأخلاقية التّي لها علاقة وثيقة بالفرد والمجتمع والتّي ليس لها أيّة صلة بصور التحريم المختلفة التّي تنادي بها المسيحيّة، بل على العكس من ذلك تتولّد من عمل الذّات نفسها في بحثها الدّائم والمستمّر على تحقيق الاستقلالية والتّبعيّة عن العالم.يتضح ذلك من خلال هيمنتها التّامة والكاملة على أفعالها ولكن ذلك لا يعني التخلّص التّام المطلق من الآخرين، لأنّ هناك بالضرورة ارتباط عضوي وثيق بالآخرين والذي لا يمكن الفكاك منه. فنحن دائماً في تبعيّة للآخرين إلاّ أن هذه التبعيّة لا يعني أنّها تطمس فرديتنا وتحوّلها إلى ترساً من تروس الآلة الاجتماعية التّي يمتلكها المجتمع أو الدّولة. لعلّ هذا ما يدفعنا إلى التّساؤل عن مضمون المبادئ التقويمية للمسيحية خاصّة تلك الشّعائر التي تقوم بها. فهل أنّ هذه شعائر قدّت لغاية للإرشاد والّتوجيه أم أنّها للسّيطرة والإخضاع؟

لقد كان لحركة الإصلاح في القرن السادس عشر الدّور الكبير في تطوير تقنيات الاعتراف فما هي انعكاساتها على الفرد؟ وكيف أصبحت حقيقة الفرد في علاقة بالمجتمع؟

إنّ هذه العمليّة لم تعد حكراً على رجال الدّين، بل على عكس من ذلك تجاوزته ممّا تمخضّ عنه المزيد من السّيطرة على وجدان الفرد خاصّة فيما يخصّ أهمّ نشاطاته وخصوصيّاته. وهكذا تحوّل طقس من أهمّ طقوس الديانة المسيحيّة وهو طقس الاعتراف إلى مجال الممارسة العلميّة والطبيّة.

فما هي القيمة الأخلاقيّة لشعائر الاعتراف في تقويم السّلوك

الفردي وتهذيبه؟ ألا يمكن أن تتحوّل هذه التّنظيمات الضابطة للسّلوك الفردي إلى آليات يمكنها أن تعمل كتقنيات وضروب من المعارف التحليليّة قصد السيطرة على الإنسان؟

لقد اقترن الهدف الأساسي لطقوس الاعتراف في العصور القديمة الوسطى حول فاعليّة هذا المبدأ الذي يهدف إلى تهذيب السّلوك الانحرافي للأفراد، إذ بفضل هذا المبدأ يمكن للمذنب أن يكفّر عن ذنوبه. فبرز مثل هكذا مبدأ الذي أقرّه المجمع الكنسي لأجل تكثيف الأفعال الضّابطة للسّلوك الأخلاقي للمنحرفين في المجتمع. يعتبر فوكو أنّ المجتمعات الغربية المتولدة عن حركات الإصلاح الدّينية الكبرى التّي شهد تها في القرن السّابع عشر عنى عناية خاصّة في سبيل تحديد أو اكتشاف تقنيّات خاصّة بتشكيل الذأت الفرديّة، وبإعادة استخدام طقس الاعتراف الإجباري كوسيلة إنتاج للحقيقة. ومنذ تلك اللحظة تتخلّصت شعائر الاعتراف من محتواها المتمثّل في التّوبة والغفران. وفي المقابل وقع التخلي عن هذا الطقس في شعائر التّوبة ابتداء من القرن السّادس عشر، من ثمة وقع واندراجه هذة المرة في مجال علوم التربية والإرشاد الرّوحي التّي تضبط وتنظّم علاقات الأفراد وهكذا تمّ تحويل وجهة هذا طقس إلى نوع من الممارسة العلميّة.

لقد عمد فوكو إلى الرّبط بين موضوعات الرّغبة واللّذة وبيّن نشأة الضّمير الأخلاقي هذا ما يتّضح خاصّة من خلال محاولة الدّولة استغلال الميكانيزمات والتقنيات الدّقيقة التّي استطاعت أن تبلورها الكنيسة المسيحيّة والتّي بدأت تشمل كافّة أفراد المجتمع الأوروبي منذ بدايات القرن الثالث عشر، حيث عملت الكنيسة المسيحيّة على أن تستخدم ضروباً من التقنيات والوسائل البالغة الدّقة والتعقيد في سبيل كشف أغوار النّفس البشريّة وإحكام السّيطرة عليها. فاستثمرت أفضل

هـ١ ـ الوسائل هي تقنيات التوبة والاعتراف والتّوجيه أو الإرشاد الدّيني. هـ١ـ التقنيات تشبه إلى حدّ كبير تقنيات محاسبة النّفس ومراجعة الأفعال والأعمال اليوميّة التّي كان يلجأ إليها أمثال الفيثاغورين والرّواقيين والأبيقوريين للتعرّف على الخير والشّر والعمل على تحقيق الواجب[1]، غير أنّ فوكو يعتبر أنّ التقنيات المسيحيّة لم تكن لتهتّم بواجبات الفرد نحو المدينيّة كما هو الشأن في الفكر اليوناني بقدر ماكانت تعمل على تحقيق الموت الأرضي وخلاص النّفس حتّى يتمّ خلاص الإنسان ويتحقق نجاحه في الحياة الأخرى.

إنّ تقاليد الاعتراف المسيحيّة تعدّ فناً من فنون العيادة النّفسيّة،لأنّ مثل هكذا معرفة تنشد إلى مطاردة النّفس في أدّق هواجسها لتطهّرها منها «يجب أن نقول كلّ شيء ليس فقط الأفعال التّامة، بل اللّمسات الحسيّة، كل النظرات غير البريئة، كلّ الأقوال الفاحشة...كلّ الأفكار التّي راودتنا»[2].

يستند فوكو في فهمه لوظيفة طقس الاعتراف الذي يتم في إطار ديني أو تربوي بالإستعانة بعض المفاهيم التي يستنبطها من آراء وكتابات آباء الكنيسة المفاهيم سيحاول تتبّع أصولها ووظيفتها في كتابات القدماء من فلاسفة اليونان. ولقد وجد فوكو على سبيل الذّكر لدى الرّاهب «توماس دي فيو» بصدد طقس التوبة والاعتراف «فعل الحقيقة»، بما هو مفهوم كان يستخدمه الرّاهب في معالجته لشعيرة الاعتراف وانطلاقاً من هذا المفهوم، أخذ فوكو يقدّم لنا تصوّره لوجدان الإنسان الغربي على أنّه ذات «مطالبة في إطار التربية الرّوحية القائمة

---

(1) يوسف (كرم) مرجع مذكور، ص230

(2) ميشال (فوكو)، **إرادة المعرفة**،مرجع مذكور، ص43.

على فضيلتي الطّاعة والإذعان بالإفصاح بالحقيقة الكاملة في كلّ ما يخصّ الكلام والأخطاء والرّغبات والسّلوك والحالة النفسيّة، أي أنّ هذا الطقس يعمل هنا كنموذج تربويّ وإرشادي في سبيل خلق نمط إنساني يقوم ليس على الطّاعة، فحسب إنّما كذلك على ضرورة إظهار حقيقة المشاعر الخبيثة في النّفس. لا شيء يفلت من المراقبة ولا شيء يستطيع أن يزعم أنّه غير قابل للقول أو الرّؤية، فتكنولوجيا الاعتراف تعمل أخطبوطياً تدعمها وتؤازرها إرادة في المعرفة مطلبها الحقيقة واستراتيجيتها سلطة ممغنطة كثيرة التعاريف والتعاريج.

لقد تمّ تطويع الأفراد وإقناعهم بأنّ الاعتراف يكشف من هم ويصل إلى كشف أعمق أعماقهم. إنّ «الأنا» المعترف يمارس عليه الاعتراف وهو استمالة ترد في سبيل كشف الحقيقة وإظهارها إلى درجة التضحية بالذّات، ذلك أنّ رغبة الفرد في معرفة حقيقة ذاته تجعل الاعترافات تتوالى للذّات وللآخرين المفترض فيهم القدرة على إطّلاعنا على حقائقنا بفضل ما يملكونه من قدرة على الفهم وتفسير اعترافاتنا. ولعلّ هذا الإحراج ما جعل فوكو يتساءل في كتابه «**تأولية الذّات**» عن التعارض بين البحث في مسألة الذّات والحقيقة والبحث من جهة أخرى في مسائل العناية بالذّات، كبحث لم يوليه الفلاسفة والمؤرّخين الأهميّة التّي يستحقّها. يقول فوكو أنّه ثمّة نوع من سوء الاختيار والسّفسطة في ربط مسألة الاهتمام بالذّات بمبحث الذّات والحقيقة[1].

ولعلّ هذا ما يجعلنا نستنتج أنّ طقوسنا مثل شعائر التوبة والغفران بما هي شعائر قائمة على جملة من التنظيمات الضابطة للسّلوك الأخلاقي من أجل قمع الانحرافات الجنسيّة للأفراد، فإنّها وظفت في

---

(1) Foucault (Michel) *L'herméneutique du Sujet. Op.cit. P4*

الوقت نفسه كتقنيّات في سبيل مزيد من السّيطرة على الذّات الإنسانيّة والتحكّم فيها. فإذا كانت هذه التّقنيات موجّهة بصفة أساسيّة نحو المحافظة على السّلوك القويم للمؤمن المسيحيّ ومساعدة رجال الدّين من أجل مساعدة وتوجيه أفراد رعيتهم، غير أنّه وقع لتعميم إمكانيات استخدامها بسبب طبيعتها المعرفيّة وقابليّتها النّموذجيّة من قبل عدّة مؤسسّات وهيئات ليس لها أيّة صلة بالكنيسة وبأهدافها بالضّرورة هذا ما حدث حسب فوكو إبّان القرن الثامن عشر حين قامت الدّولة بتبنّي هذه التقنيّات، لا من منظور الخطيئة ولكن من منطلق الدّراسات الطبيّة والاقتصادية والتّربويّة التّي تقضي بفهم السّكان والحياة الجنسيّة للأفراد بما هي قضيّة تخصّ الثروة القوميّة وقوّة المجتمع والدّولة[1].

يمكن أن يبرّر إذاً هذا التحوّل انطلاقاً من ثلاثة محاور أساسيّة:

1- العناية بتربية الأطفال وحمايتهم من الانحرافات الجنسيّة وهو مجال ستلعب فيه الكنيسة دوراً فعّالاً وريادياً.
2- الاهتمام المتزايد من قبل الأطبّاء بالحياة والأمراض العقليّة التيّ تتعرّض لها.
3- وأخيراً الاهتمام بدراسة السّكان بسبب انتشار الوسائل المتعلّقة بتحديد النّسل.

أراد فوكو أن يركّز اهتمامه على نقاط التغيّر والتحوّل الجذريّة التيّ تتمّ في نطاق الممارسات الفعليّة وبالتّحديد عند نقطة التقاء الممارسات بالتقنيات المستخدمة من قبل المؤسّسات ذات الطّابع السّلطويّ سواء كانت هذه المؤسّسات متعلّقة بالكنيسة أو بغيرها مهما يكن الأمر، إنّ أهمّ سمة لهذا التحوّل هو ما تضطلع به المؤسسّة الطبيّة من دور قياديّ

(1) محمّد علي (كردي)، مرجع مذكور، ص 494

يتمّ لها من خلال عرض مفاهيمها الجديدة للصّحة على حساب المفاهيم الدّينيّة التقليديّة التّي كانت تدور معظمها حول مفاهيم الموت والحياة والجزاء.

يلعب الخطاب دوراً أساسياً في تشكيل عقليّة الإنسان وتوجيه وجدانه وضميره ومن ثمّ لا غرابة في أن ينسب فوكو إلى السّلطة اهتماماً خاصّا بالتقنيّات الموّجهة لحياة الأفراد الأخلاقيّة وأن يعنى هو بنفسه بتحليل المنابع أو المصادر التّاريخيّة التّي تبلورت من خلالها هذه التقنيّات والأشكال المختلفة التّي عرفتها في تحوّلاتها من مؤسّسة إلى أخرى وخاصّة من الكنيسة إلى مؤسّسات الطبّ النّفسي والتحليل النفسي. بعبارة أخرى، إنّ عمليّة تطويع النّفس لايمكن أن تتّم إلاّ من خلال استحداث ضروب من المعرفة والتحليل البالغين الدّقة وهي ضروب وإن كانت تبدو قد ظهرت مع المسيحيّة على شكل دعوة إلى الزّهد والعفّة وفي أشكال بعيدة كلّ البعد عن دوافع الحكم المدني وأغراضه وأهدافه، إلاّ أنّها في نظر فوكو لم تنشأ من فراغ وإنّما قامت على ألوان من الصراع الذي نشأ بينها وبين التيّارات الرّواقيّة.

لا شكّ أنّ اهتمام فوكو بدراسة جينيالوجيا الذّات وبدايات تكوّنها من خلال ممارساتها الفعليّة عبر التّاريخ اليوناني الرّوماني وما طرأ عليها من تطوّرات وتحوّلات خلال العهد المسيحيّ يفسّر لنا لماذا اهتمّ فوكو بتحليل الحياة الأخلاقيّة الفعليّة لهذا المجتمع وفضلها في تشكيل الذّوات الفرديّة وفي توجيها نحو غايات إنسانيّة هادفة.

ومهما يكن نوع الفضيلة وهدفها أي سواء كان الغرض منها ضبط النّفس كالحذر والحيطة والاعتدال أو كان القصد منها تعرّف النّفس على ذاتها،أي على جذورها الأنطولوجيّة، فإنّ الصّلة بالحقيقة تظلّ الأساس الأوّل الذي تقوم عليه، هذه الصّلة التيّ تربط الذّات الفردية بالحقيقة، لا تأخذ في الفكر اليوناني كما هو الحال في المسيحيّة طريق

تحليل الرّغبة وكشف كوامنها أو أقنعتها المختلفة وإنّما تقوم على أساس من الممارسة السلوكية البحتة وليس بصورة مسبّقة لطبيعة الرّغبة وبواعثها. يقوم فوكو بتحليل تقنيات التّطويع الدّاخلي للذّات التّي ينسبها إلى دور المؤسسّة الكنيسة والتّي تمّ ترحيلها في أشكال موازية إلى بقيّة أجهزة الدّولة التعليميّة والتربويّة والعقابيّة وفي هذا المجال يعمل على بناء صورة تكاد تكون مثاليّة للأخلاق اليونانيّة تختلف إلى حد كبير عن مبادئ الإلزام الأخلاقي التي تضبط السّلوك المسيحيّ. كما سعى فوكو إلى إقامة نموذجه اليوناني للأخلاق على أساس من التوافق والملائمة بين متطلّبات السّلطة المدنيّة وضرورات السّيطرة على النّفس، ثمّ سعى في مرحلة ثانية إلى تحويل هذا التّوازن إلى نوع من الأساس بضرورة اليقظة المستمّرة والمقاومة لعمليّات الخداع الاديولوجي وعمليّات الإدماج اليومي التّي تمارسها ميكانيزمات السّلطة ومعاييرها التنظيميّة تجاه الأفراد والجماعات. ولعلّ ما ينادي به فوكو حقاً هو الدّعوة إلى تحرير الإنسان (الفرد) وإنقاذه من سجن الميكانيزمات الاجتماعية والحتميّات السلطويّة.

لهذا السّبب لا يجب اعتبار الفرد مجرّد نواة أوّليّة تفعل بها السّلطة ما تشاء وتشكلّها بطريقة اعتباطية وعشوائيّة. لعلّ هذا ما يجعلنا نستبعد تفسير الفرد على أنّه «ذات فاعلة ثابتة الهويّة» أو اعتباره إحدى المعطيات التي علينا أن نسلم بها مسبّقاً في أيّ بحث نجرّبه عن الإنسان. فالفرد حسب فوكو يجب أن يخضع مثل غيره من الأحداث الأركيولوجيّة إلى عمليّات التشتيت والتّناثر الضروريّة لفكّ كلّ الارتباطات والتراكمات التي يقيمها حول التصوّر العام في كلّ عصر[1].

وهكذا عمد فوكو بدراسته طقوس الاعتراف أن يكشف لنا مختلف

---

(1) Pizzorno (Alessandro), *Foucault et la conception Libérale de l'individu*, édition seuil,1988, pp.238-239.

الممارسات الاجتماعية- السّلطويّة في تطويعها للفرد إبرازه في صورة موضوعيّة وكشيء قابل للمعرفة والتّفسير والتّحليل، كما عمل على إبراز الجانب للآخر من الفرد وهو إنتاج ذاتيته وحقيقة هذه الذاتيّة كحصيلة لتداخل علاقات الضّبط والتّطويع بعلاقات المقاومة التي يظهرها الأفراد. يتبيّن لنا كما ذهب إلى ذلك فوكو أنّ هناك صورتين للفرد قد تمّ ظهورهما في العالم الغربي:

- صورة الفرد الخاضع تماماً لضوابط السّلطة والمتطابق مع معاييرها
- وصورة الفرد المتمسّك بهويّته والواعي بها.

يعتقد فوكو أنّ الدّولة عملت على تبنّي ما يسميه بالسّلطة «الرّعويّة» منذ القرن الثامن عشر والذي كان هدفها الأساسي متمثّل في الوظيفة التهذيبيّة والتعليميّة ليقع تحويلها فيما بعد إلى الرّعاية الصحيّة على المواطنين وإلى الاهتمام برفاهيتهم وسعادتهم وهذا يعود إلى تفطّن الدولة الحديثة والمعاصرة إلى دور السّكان في بناء قوّتها وتدعيم الثروة الوطنيّة. من ثمّة كان الهدف من المحافظة على الفرد هو بشكل من الأشكال المحافظة على مصالحه وتوجهاتها.

صفوة القول إنّ ما أردت توضيحة في هذه الفصول الثلاثة من القسم الأوّل هو هذا الانشغال الكلي للأفراد بذواتهم لتصبح الشغلهم الشّاغل فلا هم لهم في الحياة سوى العمل على تحويل ذواتهم إلى قطعة فنيّة وقد تبينا ذلك من خلال الفلسفة الأفلاطونية التي حثت الفرد بأن يتخذ من ذاته موضوع معرفة مجال فعل من أجل تطهيرها وإصلاحها وتحقيق خلاصها واعتبرت الفلسفة أهم وسيلة يمكن أن تحقق الفرد كماله وتوازنه الاجتماعي. كما سعت الرّواقية على حث الفرد على استكشاف الحكمة والمعقولية الطبيعية في ذاته لتحقيق مبدأ السّعادة في ذاته ومن أهم تعاليم هذه الفلسفة هي حث الفرد على أن يكون مستقلاً عن العالم والآخرين.هذه الاستقلالية كفيلة بأن تضمن

للإنسان تحقيق مبدأ الفضيلة في ذاته.

وعلى نفس الشّاكلة دفعت المسيحية الفرد في المجتمع إلى الإلتزام بتعاليمها عبر الممارسات المختلفة التي يقوم بها،بل أكثر من ذلك اتخذت منه حقل استحراج الحقيقة التي أصبحت مكسباً جماعياً وفي الوقت نفسه أصبح حاملاً لسلطة تنقب في جسده لتكشف أغوار النفس.

إنّ نظرة ثاقبة ومتأنيّة تكشف لنا العناية الفائقة التي يوليها الفرد لذاته، هذه العناية التي تتخذ في ظاهرها طابعا فردياً إلاّ أنّها في واقع الأمر سليلة روافد اجتماعية، يكفي استحظار المذاهب الفلسفية على مختلف تشكلاتها وتوجهاتها التي ساعدت الفرد على مر الأزمنة والعصور على توجيه ذاته الوجهة التي لا تتعارض مع التعاليم الدينية أو الإلزامات الاجتماعية وهذا يدلل بأنّ الفرد كائن اجتماعي في تكوينه وفي منحدراته وإن كان يسلك سلوكاً فردياً في تصرفاته. ولعل هذا ما سنحاول اثباته في القسم الثاني من هذا البحث بالاستناد إلى ثلاثة فصول نكشف فيها التّحول الجذري في علاقة الفرد بذاته من لحظة الانطواء والاكتفاء بالذات إلى لحظة الوعي بالآخر وأهميّته في حياة الفرد.في هذه المرحلة بالذات ينبثق الزواج كمعطى جديد سينعكس على توجهات الفرد في المجتمع فيصبح الآخر ليس ذلك المقصي أوالمغيب في حياته، بل هو الضروري الذي لا غنى عنه. فالزوجة بما هي شكل من أشكال الآخر ستكون النّواة التي سيتولد عنها نظم خطاب تحث الفرد على مراجعة عدة قناعات وممارسات مغلوطة كانت سارية المفعول لزمن غير قريب.

الباب الثاني

الزّواج وأبعاده الاجتماعيّة في سمو مكانة الفرد في المجتمع

الفصل الأوّل: الزّواج والواجبات الزوجيّة : تدعيم علاقة الفرد بالآخرين

الفصل الثاني : إحكام السيطرة على رغبات الجسد

الفصل الثالث: زوال التعلق بالمعاني الرّوحيّة المعطاة لحب الغلمان

الفصل الأوّل

الزّواج والواجبات الزوجيّة

تـدعيم علاقة الفرد بالآخرين

«إنّ الكائن البشري هو كائن ثنائي بطبعه وقد خلق ليعيش في خليّة ثنائيّة ضمن علاقة تتيح له أن يؤمّن خلفاً له وأن يقضي حياته مع شريك، الطّبيعة تحث الأفراد على الزّواج وتدفعهم إليه دفعاً، فالطّبيعة والعقل يلتقيان في الحركة التي تحثّ على الزواج»[1].

بالعودة إلى التّجربة اليونانيّة القديمة يتّضح لنا أن إشكاليّة السّلوك الجنسي لا تتّخذ من الرّابطة الزّوجيّة منطلقاً لها. لأنّ الرّجل الذي يحدّ من رغباته الجنسيّة باعتباره متزوّجا، يجب أن يكون سيّد الأسرة، ومتحكّم فيها ومسيّر للمنزل الذي بدوره يقترن بالتحكّم في الذّات. فالتحكّم في الآخر مشروطاً بالتحكّم في الذات قبل كلّ شيء. لأن فنّ القيادة المنزليّة لا يختلف عن فنّ القيادة العسكريّة من حيث هو تحكم في الآخرين، لهذا يقتضي الحكمة والاعتدال وأفضل مثال على هذه الحكمة والاعتدال هو الامتناع عن إقامة علاقة جنسيّة خارج الزواج، لذلك يجب أن تعكس حياتك في المجتمع مستوى انضباطك.

إنّ هذا التحديد العقلاني لسلطة الرّجل المتزوّج تجاه زوجته لا

---

(1) ميشال (فوكو)، العناية بالذات، مرجع مذكور، ص 106.

يدلّ أنّ الامتثال للواجبات زوجيّة متبادل ولا يعني أيضاً أنّ هناك احترام للعلاقات المشتركة بين الزوجين، بل يعود ذلك إلى تقاليد المجتمع اليوناني، بما هو مجتمع رجالي مغيّب لدور للمرأة فيه. فهكذا اعتدال في العلاقة الزوجيّة، هو شرط يتطلّبه توازن المدينة وأخلاقياتها العامّة، كما تقتضيه ظرفيّة الإنجاب السّليم، وهو إلى جانب ذلك ضمان احكام السّلطة على الآخرين من خلال السّيطرة على الذات[1]. ينطلق فوكو من مميّزات تهذيب النّفس لدراسة التّحويرات التي أدخلتها على أخلاقيّة الرّغبة، مركزا على تحولين هامين: تغيّرات في مستوى الممارسة الزوجيّة وتحويرات في نظام اللّعبة السياسيّة. إنّ السّؤال المطروح هو: ألم ينتج عن الأهميّة الجديدة للزّواج والتوزيع الجديد للأدوار السياسيّة، أشكلة جديدة للعلاقة بالذات داخل هذه الأخلاق التي هي أساسا أخلاق رجاليّة؟ بعبارة أخرى ما هي انعكاسات الزواج والأدوار السياسيّة الجدية في تشكيل العلاقة بالذات؟

إنّ الإشكال هنا لا يدور حول انطواء الذّات على نفسها بقدر ما يعني طريقة جديدة أو أسلوباً جديداً في التأمّل في الذات لا من حيث انطوائها وانعزالها عن الآخرين ولكنّ هذه المرّة من حيث انخراطها مع الآخرين وانفتاحها عليهم، ويتضح هذا من خلال تغير شكل العلاقة بين الرجل والمرأة والآخرين وبالأحداث والنشاطات المدنية والسياسية.

غير أنّ هذا لا يفسّر بأنّ ثقافة الذّات[2] نتاجاً ضرورياً لهذه التحويرات الاجتماعيّة والسياسية بقدر ما هو مؤشّر على صياغة وتشكّل استطيقا عيش جديدة [3].

---

(1) نفس المرجع ص 32
(2) Culture de soi
(3) محمد علي (كردي)، مرجع مذكور،ص 403

يلاحظ فوكو فيما يتعلّق بالزواج أنّه قد انتقل من المجال الخاص إلى دائرة العمومية، وأصبح من مشمولات نظام الدّولة ومؤسّساتها وبات تعاقداً بين طرفين يلتزمان به ولم يعد مجرّد إجراء يقتضيه توزيع الثروة أو المحافظة على مصالح بعض الفآت. فبمقتضى هكذا إجراء حصلت المرأة على بعض التّميز والاستقلاليّة. فنشأت إشكاليّة جديدة ليست إشكاليّة تسير المنزل، بل هي الطريقة التي يتكوّن بها الرّجل كذات أخلاقيّة من حيث علاقته بزوجته[1].

أمّا فيما يتعلق بالمجال السياسي، يلاحظ فوكو أنّ انحطاط الدول – المدن ككيانات مستقلّة تولّد عنه نتائج هامّة. تتمثّل أساسا في وجود فضاء تتعدّد فيه مراكز القوى وتتكاثر فيه النّشاطات والمواجهات[2]. فعملت السّلطة على التكيّف مع هكذا وضع أو الاستفادة منه إذ أصبحت النّخب تعطي أهمية كبرى للأخلاق الشّخصيّة وخلق السلوك الفردي، والحياة الخاصّة والرّغبات، إلاّ أنّ هذا لم يلغ اللّعبة السّياسية، بل هي طريقة جديدة للتفكير في علاقة المرء بمنزلته ووضعه ووظائفه والتزاماته. عكس الأخلاق القديمة التي كانت تصل بين سلطة الفرد على ذاته وسلطتة على الآخرين، وتحيل إلى استطيقا عيش تنسجم مع المنزلة الاجتماعيّة للفرد.

وهكذا يتضح جلياً التّحول من نظام خلقي تتأسس فيه أخلاقيّة التّحكم في الذّات من العلاقة الضيّقة والعضويّة من التّحكّم في المنزل والسّيطرة على حقل الصّراع الاجتماعي، نحو نظام خلقي آخر حيث تقترن السّيادة على المنزل بأشكال من المساواة والتكافؤ بين الزوج

---

(1) ميشال (فوكو)،**العناية بالذّات**، مرجع مذكور، ص41

(2) محمّد علي (كردي)، مرجع مذكور، ص 50

وزوجته. من ثمة ستعاد صياغة مبدأ «التّحكم في الذّات» لتأخذ بعين الاعتبار تشعّب وتضارب العلاقات الزّوجيّة والتّوازن القائم فيما بين اللاّمساواة والتكافؤ، وقيام انزياحا فيما بين السّلطة الممارسة على الذّات والسّلطة الممارسة على الآخرين.

يندرج إذا التّفكير في العلاقات الزوجيّة في النّصوص اليونانيّة الكلاسيكية ضمن إطار واسع يشمل الفضاء السياسي (قوانين المدينة وأعرافها) كما يشمل المجال المنزلي وتسير شؤون البيت. يفترض فالزّواج إذا نمطاً من السّلوك باعتبار أنّ الزّوج سيّد أسرة ومواطنا فاضلاً يمارس سلطة سياسيّة وأخلاقيّة على الآخرين، لذلك وجب عليه أن يضمن التّحكم في ذاته من حيث تحكّمه في بيته ذاك هو آداب الرّجل الحكيم المعتدل.

أمّا الحقبة الرّومانيّة فقد شهدت تغيّراً حاسماً في صورة فنّ الحياة الزوجيّة رغم أن هذا الفنّ مازال يولي اهتمامه لتدبير شؤون المنزل وإنجاب الأطفال، إلاّ أنّ الأوّلويّة أصبحت معطاة للعلاقة الشّخصيّة القائمة بين الزّوجين، أي الرّابطة التي يمكن أن توحّد بينهما. توحيد سلوك كل واحد منهما تجاه الآخر. لقد أصبحت تلك العلاقة هي العنصر الأوّل والأساسي الذي تستشف منه العناصر الأخرى. هكذا لم يعد السّلوك العائلي مجرّد «تقنية تحكم» بقدر ما أصبح يتحدّد كاسلوب للخير الفردي[1].

هكذا سيكون مبدأ الاعتدال في السّلوك مقترنا بواجبات التبادل بين الزّوجين، فلم يعد يتحدّد فقط في صيغه تحكم الزّوج في منزله. يدل ذلك على أنّ السّيطرة على الذّات أضحت تتجسّد في «ممارسات

(1) Stylistique du bien individuel

الواجبات إزاء الآخرين»[1]، خصوصاً في شكل احترام الزّوجة. «هكذا يتماشى تكثيف الاهتمام بالذّات مع إعطاء القيمة للآخر». إذ صار فنّ الزّواج يولي أهميّة كبرى لإشكاليّة العلاقة الجنسيّة بين الزوجين انطلاقاً من مبدأ الترابط المتبادل بينهما. ومن ثمةّ أصبح الإنجاب ممتزجاً بعدد من الدّلالات والقيم التي تتعلق بالتّعاطف والتّراضي والحب المشترك.

لا ريب أنّ هذه الممارسات لم تكن مجهولة في العصر اليوناني الكلاسيكي إلاّ أنّ فوكو يبيّن أنّ هذه الصّيغ السّلوكيّة والإحساسات أصبحت موضوع صياغة اشكاليّة ومنطلق تساؤل فلسفي باعتبارها عناصر «لفنّ السّلوك الذّاتي» الجديد. بذلك تشكلت «أسلوبيّة عيش» تختلف جوهرياً عن الإجراءات والتقاليد المعروفة في التّسيير المنزلي[2] ويحدّد فوكو الخصائص المميّزة للسّلوك الزّوجي من منظور فنّ السّلوك الذّاتي الجديد فيما يلي :

- **مبدأ احتكاري**[3] : يتمثّل في تحريم العلاقات الجنسيّة خارج الإطار الزوجي.
- **مقتضى «لا متعي»**[4]: الارتباطات الجنسيّة بين الزّوجين لا يجب أن تقوم على اللّذة.
- **غائية «انجابيّة»**[5] : **أن غاية العلاقات الزّوجية هي إنجاب النّسل**[1].

(1) ميشال (فوكو)،**العناية بالذّات**، مرجع مذكور،ص44
(2) نفس المرجع ص44
(3) Monopolistique
(4) Déshédonisation
(5) Procréatrice
(1) نفس المرجع ص46

نستنتج من ذلك أنّ الزّواج أضحى عقداً يلتزم به الطّرفان يشترط منع كل علاقة جنسيّة من شأنها أن تهدم روابط هذه العلاقة. فإذا كان على المرأة واجب عدم تخريب البيت وتشويه سمعة الزّوج، فإنّه في المقابل يجب على الزّوج أن يحترم زوجته وألاّ يسيء معاملتها وألاّ ينجب أولاداً من علاقات قد يقيمها في الخارج «إنّ عقود الزّواج المتطوّرة على هذه الشاكلة، تدخل الزّوج والزّوجة في نظام من الواجبات أو الالتزامات التي هي بالطّبع غير متساوية ولكنّها متبادلة. ويتمّ هذا التّبادل لا باسم الاحترام الواجب تجاه العائلة، إنّما من أجل الزّوجين وثبات اتحادهما»[1].

تعبّر هذه الواجبات والالتزامات عن نمط من أشكال الحياة الزّوجيّة الجديدة فيها كثيراً من التشدّد ممّا عليه في السّابق. بما أنّ هذا الشكل من العقود من شأنه أن يؤثّر على كل من الزّوجين حيث يقع تمثّل واقعهما الجديد بأكثر وضوح عمّا هو في السّابق. «لقد بات الزواج أكثر شمولاً كعادة، وأكثر عموميّة كمؤسّسة، وأكثر خصوصيّة كنمط عيش، وأكثر قوّة للرّبط بين الزّوجين، وبالتالي أكثر فعالية لعزل الزّوج والزّوجة عن حقل العلاقات الاجتماعيّة الأخرى»[2]. هكذا يتّضح لنا أنّ العلاقة الزّوجيّة أصبحت قويّة ومستقلّة عن موقع الزّوج وسلطته وعن مسؤوليات البيت. بعبارة أخرى باتت العلاقة الزوجيّة متحرّرة من المهام الزّوجيّة ومن سلطة الزّوج القانونيّة، فتظهر قيمة الزّواج باتّحاد مصيرين وكطريقة عيش لا ترتبط قيمتهما حصراً بسير الإرث، إنّما بنمط من العلاقة بين شريكين، كما يتعيّن على الزّوج في هذه العلاقة، أن ينظّم

---

(1) نفس المرجع،ص54
(2) نفس المرجع ص55

سلوكه ليس فقط انطلاقاً من موقع امتيازه، إنّما انطلاقاً من دور «علائقي» تجاه زوجته. ثمّ إنّ هذا الدّور ليس فقط وظيفة إداريّة، تهذيبيّة وتربويّة وتوجيهيّة، إنّما يندرج في لعبة معقّدة من التّبادل العاطفي والتبعيّة المتبادلة[1]. فالمقصود هنا تحديد الطّريقة التي يتسنّى بها لرجل أن يتكوّن كفاعل أخلاقي في العلاقة الزّوجيّة.

بالعودة إلى النّصوص الكلاسكيّة التي كانت تبحث في الزواج[2]، يندرج التفكير في العلاقات الزوجية في إطار واسع، لأنّ الغاية الأساسيّة التي تتمحور حولها العلاقات الزّوجيّة هو الحفاظ على المدينة والعمل على ازدهارها.

فهل يعني ذلك أنّ الزّواج يفهم كرابطة عديمة الأهميّة بما أنّه يقتصر دوره على تزويد العائلات والدّول والمدن بنسل نافع أم أنّ الأمر يتجاوز مجرّد الوظائف الإنجابيّة للزواج؟

إنّ القول بأنّ الغاية الأساسيّة من الزّواج هو بقاء المدينة وازدهارها لا يجب أن يفهم من ذلك بأنّ الزّواج رابطة عديمة الأهميّة وبأن قيمته وأهميّته تنحصر في مجرّد تزويد العائلات والمدن بالنّسل الصالح، لقد كان أفلاطون وأرسطو يفرضون قواعد مشدّدة على الزّوجين لكي يحسنا التصرّف في الزّواج، حسن التربية وتحقيق العدل الواجب اتجاهما والعناية المبذولة لإعطائهما القدوة الحسنة. وهذا يوحي بنمط من العلاقة تتجاوز فيها مجرّد الوظائف الانجابيّة، لأنّ الزّواج يتطلّب نمطاً خاصاً من السّلوك.

---

(1) نفس المرجع ص57

(2) انظر: أفلاطون (الجمهوريّة والقوانين) أرسطو (السياسة والأخلاق إلى نيكوماخوس).

إنّ فنّ الحياة الزّوجيّة بما هو موضوع تفكير في نصوص مهمّة كان موضوع تفكير وفقاً لطريقة جديدة: الجدّة الأولى تكمن في أنّ الحياة الزّوجيّة ترتكز على الإنجاب والعناية بالأسرة وحسن إدارتها، إلاّ أنّ هناك عنصر آخر مهم قد انضاف يتمثل في «العلاقة الشّخصيّة بين الزّوجين والرّابطة التي يمكن أن تجمعهما وسلوكهما الواحد تجاه الآخر وهو العنصر الأساسي الذي تنتظم حوله العناصر الأخرى، بمعنى أن العلاقة الزوجيّة لا تستمدّ أهميّتها من المتطلّبات الأخرى لحياة ربّ البيت. أي «أن فنّ التصرّف في الزّواج بات يتحدّد بنمطية العلاقة الفرديّة أكثر منه بتقنية إدارية»[1].

أمّا الجدّة الثانية فهي تكمن في كون مبدأ اعتدال الرّجل المتزوّج يندرج في الواجبات المتبادلة أكثر منه في ضرورة السّيطرة على الآخرين.

تكمن الواجبات المتبادلة بين الطرفين في كون السّيادة الذاتيّة على الذات تتجلّى أكثر فأكثر في ممارسة الواجبات تجاه الآخرين، خاصّة في احترام الزوجة وهنا يتوافق تعزيز عناية الفرد بذاته مع تقدير الآخر، ويشهد على ذلك مسألة الأمانة الزّوجيّة كشرط أساسي للرّابطة الزوجيّة، أمّا الجدّة الثالثة تتمثّل في كون فنّ الزواج يتجلّى في شكل الرّابطة والتّوازن خاصّة في مسألة العلاقات الجنسيّة بين الزّوجين. هذه مسألة تعالج بأسلوب عقلاني حيث يختلط الاهتمام بالإنجاب مع معان وقيم أخرى تتعلّق بالحبّ والمودّة والتعاطف والتّفاهم المتبادل[1].

يتساءل فوكو إذا ما كانت هذه التّصرّفات مجهولة في العصر

---

(1) ميشال (فوكو)، **العناية بالذّات**،مرجع مذكور،ص112

(1) نفس المرجع،ص 103

الكلاسيكي؟ فكان جوابه هو أنّ هذه المسائل لم تكن مجهولة وإنّما أصبحت مطروحة بأكثر حدّة وأصبحت مسائل مطروحة للبحث وموضوعات للمجادلة فلسفية تستخلص من الوصفات التّقليدية للعلاقة الزّوجيّة. نلاحظ في النّصوص الرّواقية للقرنين الأوّل والثاني تكوّن نوع من النّمذجة للعلاقة بين الزوجين. إذ لم يعد يفكر في الزّواج «حالة زواجية» تحدد تكامل الأدوار في إدارة شؤون البيت، إنّما أيضاً «رابطة زوجيّة» وعلاقة شخصيّة بين الرّجل والمرأة [1]. فمعنى أن يعيش الرّجل متزوّجا يعني أن يحدّد علاقة مثناة في شكلها وشموليّة في قيمتها ومتفرّدة في صلابتها وقوّتها. خلافا المدرسة الكلبيّة[2].

يختزل هذا التّصوّر الكلاسيكي الزّواج كشيء طبيعي بسبب وظيفته الإنجابية وهي عبارة كثيراً ما ردّدها الأبيقوريون ولكن مع بعض من التعديل. فرغم محافظة الأبيقوريون على الوظيفة الإنجابية للزّواج فإنّهم أضافوا إليه عنصراً مهماً يتمثل في الهدف من الحياة المشتركة.إذ نجد ازدواجية في هدف الزواج: الحصول على خلف والعيش سوياً.

وهذا يقودنا إلى الاستنتاج بأنّ الزّواج لا يبرّر فقط بالوظيفة الإنجابية، لأنّه إذا ما توقف على هذا الهدف الوحيد فإنّه لا فرق بين الإنسان والحيوان. المهمّ هو إذا «العيش سوياً» هذان الهدفان يعبّران عن الحياة المشتركة. يجب أن ندرك بأنّ هناك نوعا من الرّغبة الأساسيّة والأصيلة عند الكائن البشري، رغبة شديدة في «الاتصال» و«الاتحاد».

---

(1) نفس المرجع ص 104

(2) طبيعة الزّواج كانت منكرة عند الكلبين إذ يبرّر الزّواج كالتقاء حتمي بين الذكر والأنثى من أجل الإنجاب كما تبرّر ضرورة إطالة العلاقة من أجل تأمين تربية النّسل ثمّ تكوين العائلة باعتبارها العنصر الأساسي والمقوّم للمدينة.

هذه الرّغبة تتناول التقرّب الجسدي ومشاركة الحياة على السّواء». وهذا يدعم ضرورة العلاقة بين الجنسين التي تنحصر في الدّوافع الجنسيّة، إنّما تتعدّاها إلى أبعاد أخرى هامّة كرغبة «العيش سويّا». الزّواج يقع إذا عند نقطة التقاطع بين ميلين متنافرين: أحدهما جسدي وجنسي والآخر عاقل واجتماعي»[1] فطبيعة الزّواج لا تعود إلى النّتائج التي يمكن الحصول عليها من جرّاء ممارسته، إنّما وجود ميل يجعل الزّواج كهدف مرغوب فيه.

كما أشار أرسطو في كتاب السياسة إلى طبع الإنسان «الثّنائي الاتحاد»[2] للتّدليل على علاقة السيّد بالعبد أو علاقة الزّوج بزوجته. فالكائن البشري هو كائن ثنائي بطبعه خلق ليعيش في خليّة ثنائيّة وأن يقضي حياته مع شريك. لهذا فإنّ الطّبيعة تحث الأفراد على الزّواج، بل تدفعهم إليه دفعا. إنّ «الطبيعة والعقل يلتقيان في الحركة التي تحث على الزّواج»[3]. في هذا السياق نجد الرّواقيّة تنادي بوجوب الزّواج، لأنّه شيئاً مميّزاً لأخلاقنا الفرديّة والاجتماعيّة.

لا يعود في الواقع تفضيل الرّواقيين للزّواج إلى حسناته، «إنّما إلى واجب الرّابطة الزوجيّة وهو من القواعد العامّة. إنّ واجب الزّواج هو النتيجة المباشرة للمبدأ القائل إنّ الزواج شيء أرادته الطّبيعة، وإنّ الكائن البشري منساق إليه باندفاع واحد لدى الجميع لكونه طبيعياً وعاقلاً في آن معا»[1]. إنّ هذا الواجب يندرج ضمن مجموعة من المهام والواجبات

(1) نفس المرجع ص 105
(2) Syndyastique
(3) نفس المرجع ص 106
(1) نفس المرجع ص 107

التي لا يمكن للإنسان أن يتهرّب منها بما أنّه عضو في جماعة وجزء من الجنس البشري. الزّواج هو إذا أحد الواجبات التي من خلالها تغدو الحياة الخاصّة ذات قيمة بالنسبة للجميع.

في المجادلة بين أبيكيت وأبيقور يذكر عدّة براهين حول فائدة الزّواج ومن بين البراهين يمكن أن نذكر البرهان المتعلّق بالالتزامات الاجتماعيّة التي لا ينبغي على أي إنسان أن يتهرّب منها فيشكّل الزّواج واحد منها إلى جانب الواجبات التي تتّصل بالحياة السياسيّة والدّين.

فالزّواج حسب المبدأ الأبيقوري يربط الإنسان بنفسه بماهو كائن طبيعي وعضواً من أعضاء الجنس البشري، فهو أمر ضروري إذا لم يطرأ أي ظرف بمنع من حصوله[1]. وفي مقابل هذا التصوّر لا يرى موزوينوس (...) أيّة تعارض عملي بين الحياة الزّوجية والحياة الفلسفيّة، فهو يقول إنّ من يريد أن يكون فيلسوفا أن يتزوّج، لأنّ وظيفة الفلسفة الأولى هي تمكين المرء من العيش طبقاً للطّبيعة ومتمماً لجميع الواجبات التي تنجم عن هذه الطّبيعة. إنّ دور الفيلسوف ليس فقط أن يعيش وفقاً للعقل، بل أن يعيش وفقاً لحياة الآخرين. واجب الإنسان تجاه ذاته أن يمنح وجوده شكلاً مقبولاً وضرورة تقديم نموذج حياتي تجاه الآخرين، لأنّ مهمّة الفيلسوف هي الاهتمام بالبشر والسّهر عليهم. فهو ليس له عائلة كما يقول فوكو، لأن عائلته هي البشريّة، ليس له أولاد،لأنّه أنجب جميع الرّجال وجميع النّساء، إذ يجب أن نفهم جيّداً بأنّ عبء العائلة الكونيّة هو الذي يبعد الفيلسوف الكلبي عن تكريس

---

(1) هذه الظروف هي اختيار الحياة الفلسفيّة، لأنّ هدف الفيلسوف العناية بروحه الخاصّة والتغلب على أهوائه والبحث عن هدوء البال، إذ لا يمكن التوفيق بين النمط المميّز للحياة الفلسفيّة ومتطلبات الزواج

نفسه لأسرة خاصّة[1].

يميّز هذا الأخير بين ثلاثة أنواع من الزيجات : هناك الزيجات التي لا تعقد إلاّ لنيل لذّات المضاجعة وهذا الصّنف من الزّيجات تنتمي إلى فئة الاختلاطات التي يحتفظ فيها كل فرد بفرديته وخصوصيّته. ثمّ هناك صنف ثان من الزّيجات التي لا تعقد إلاّ لأسباب نفعيّة. أمّا الصنف الثالث والأخير من الزّيجات، فهي الزّيجات التي يحصل فيها «الامتزاج التّام» والذي يؤدّي إلى تكوين وحدة لا يمكن تفكيكها.

تمثّل هذه النصوص نماذج لما كانت عليه ممارسة الزّواج في القرون الأولى لعصرنا رغم ارتباطها ببعض المذاهب وببعض الأوساط، فإنّها تشكّل مخطط «نموذجي قويّ» للحياة الزّوجيّة. «فالعلاقة بالآخر لا تظهر جوهريّتها في العلاقة بالصداقة أو رابطة العصب، إنّما في العلاقة بين الرّجل والمرأة عندما تنتظم في شكل الزّواج المؤسسي وفي الحياة المشتركة»[2].

ثمّة امتياز أنطولوجي وأخلاقي في فنّ العيش سوياً بين شخصين من جنسين مختلفين، منح لهذه العلاقة المثنّاة والمختلفة جنسياً على حساب جميع العلاقات الممكنة الأخرى، إنّها أحد السّمات الأكثر خصوصيّة في هذا الفنّ، فنّ أن يكون المرء متزوّجا «ذلك أنّ الانهمام بالذات والعناية بالحياة الثنائيّة ارتباطاً وثيقاً»[1].

فإذا كان الكائن البشري فرداً زوجياً تكتمل طبيعته في ممارسة الحياة المشتركة فلا يمكن أن نجد تعارض جوهرياً بين العلاقة التي

(1) نفس المرجع ص 108
(2) نفس المرجع ص 112
(1) نفس المرجع ص 112

يقيّمها الإنسان مع ذاته والعلاقة التي يقيمها مع الآخر. إنّ فنّ الحياة الزّوجيّة هو جزء مكمّل من ثقافة الذّات. يتعيّن على من يهتم بذاته ليس فقط أنّ يتزوّج فحسب، بل أن يعطي حياته الزّوجيّة شكلاً ونمطاً خاصا.إذ يقتضي هذا النّمط ضرورة الاعتدال،كما أنّه ليس محدّداً فقط في السّيطرة على الذات وبمبدأ وجوب أن يحكم الإنسان نفسه بنفسه حتّى يحكم الآخرين، إنّما يتحدّد كذلك بإعداد شكل معيّن من المبادلة في الرّابطة الزوجيّة. يجب أن يعامل القرين باعتباره شريكا مماثل للذات وكعنصر تشكّل معه الذّات وحدة جوهريّة.

لقد سنّ القدماء قوانين حول الزّواج تحدّد واجبات كل من الزّوجة والزّوج والاحتياطات التي يجب اتخاذها لإنجاب الأولاد إضافة إلى الاعتناء بالحالة الأخلاقيّة والجسديّة التي يجب أن يتحلّى بها أهل الزّوجين والغاية من ذلك التدخّل في حياة الأزواج الحديثي العهد من أجل الإرشاد والتّوجيه.

إنّ الجمع بين الرّابطة الزوجيّة والعلاقة الجنسيّة كان من أهمّ أسباب الزّواج في النّصوص الكلاسكيّة»، إلاّ أنّ هذا الزّواج يفرض عدم البحث عن اللّذة خارج إطار الزواج. توجب كذلك العلاقات الجنسية استبعاد اللّجوء إليه خارج إطار الزّواج. فالرّابطة التي تنشأ بين الزوجين توجب استبعاد البحث عن اللّذة الجنسيّة التي يمكن الحصول عليها في موقع آخر. لا يمكن قبول هذه اللّذة خارج إطار الزواج ممّا يعني أنّه يجب عدم السّماح بها للفرد المتزوّج، بما أنّ إقامة علاقة جنسيّة خارج نطاق الزّواج من تبعاته إهانة الزوجة. وهذا لا يعود إلى فقدان الزوجة لمكانها كزوجة، إنّما لكون زوجها ينال لذّة جنسيّة معها ومع غيرها.

يعتبر إبكتيت أنّ الرّجل الفاضل بحقّ هو الذي يستطيع مقاومة

مختلف الإغراءات، لأنّ موطن الفضيلة لا يكمن في كون الفرد يستطيع أن يستبقي لذّاته للزّواج فحسب، إنّما في كون الفرد يستطيع السّيطرة على نفسه، لهذا يجب على الرّجل أن يبقى عفيفا قبل الزّواج من أجل المحافظة على الاعتدال الشّخصي وعلى احترام العادات والقوانين وحق الآخرين[1]، إلاّ أنّ هذا التّحفظ الشديد لا يمكن أن يبرّر بحالة الزّواج أو بالحقوق والواجبات والالتزامات المفروضة تجاه الزّوجة، إنّما يبرّر باعتبار أنّ الفرد ملزم به تجاه نفسه وتجاه الآخرين والمجتمع الذي ينتمي إليه بما أنّ الفرد جزء من الله ويجب عليه تكريم المبدأ الذي يسكن الجسد.

إنّ الكائن البشري كائن عاقل واجتماعي، لهذا يجب أن تكون طبيعة الفعل الجنسي مندرجة في إطار العلاقة الزوجيّة من أجل إنجاب خلفاً شرعيّا». فالفعل الجنسي والرّابطة الزوجيّة والنّسل والعائلة والمدينة [...] الجماعة البشريّة، كلّ هذا يشكّل سلسلة ذات عناصر مترابطة حيث يلقي الوجود الإنساني شكله العقلاني. وإذا انتزعنا اللّذات من هذه السلسلة كي نفصلها عن العلاقة الزوجيّة ونقترح لها غايات أخرى، فهذا بالفعل طعن في ما يشكّل جوهر الكائن البشري»[2].

يشكّل الزّواج من هذا المنظور بالنّسبة للكائن البشري الإطار الوحيد للممارسات الجنسيّة، لهذا يشترط أبكتيت الأمانة في الرّابطة الزوجيّة، كما أنّه لا يحصرها في إطار المؤسّسة الزوجيّة فحسب، إنّما تتعدّاها لتشمل الجيران والصداقة والمدينة، أي تتجاوز الفرد وتتعدّاه إلى المجتمع». فالزّنى يحدث شرخ في نسيج العلاقات الاجتماعيّة»[1]. لذا

(1) نفس المرجع ص 114
(2) نفس المرجع ص 116
(1) نفس المرجع ص 117

فإنّ كلّ إنسان مدعوّ إلى احترام نفسه واحترام الآخرين، لأنّ الانضباط الأخلاقي يفترض أن يُلزم الرّجل المرأة ما يُلزم به نفسه.

ينصح أرسطو في كتابه» اقتصاديات» الزّوج بأنّ يقدّم كل العناية اللاّزمة لزوجة لأنّها ستصبح أمّاً لأولاده. كما يأمره بألاّ يحرم المرأة التي تزوّجها من الشّرف الذي تستحقه، كل من الزّوج والزوجة مطالب بألاّ يقوما بعمل حقير وغير شريف. يطالب بلوتارك الزّوج في السّياق نفسه بعدم إقامة علاقات جنسيّة مع نساء أخريات. لا يعود إلى كون ذلك يمثل خطراً على مكانة الزّوجة الشرعيّة، إنّما سيكون جرحاً طبيعياً مؤلماً للمجتمع بأسره.

نستنتج من ذلك أنّ الزّواج رابطة مودّة وعلاقة احترام أكثر منه بنية قانونيّة. سوف يبرّر هذا التّحفظ والتقشّف داخل الزّواج بالغايتين الكبيرتين الطّبيعية والعقلانيّة المعترف بهما في الزّواج.

- الغاية الأولى للزواج: هي الإنجاب، لم تعطى شهوات الحبّ للبشر لكي ينعموا باللّذة، إنّما لكي يكثروا جنسهم. لا يمكن للعلاقات الجنسيّة أن تحصل بشكل مشروع إلاّ إذا كان هذا الإنجاب غايتها، أمّا ما عدى ذلك، فإنّها تكون مخالفة للقانون ولعلّ هذا ما نجده عند الفيثاغورين.

- الغاية الثّانية للزّواج: فهي تهيئة حياة مشتركة ومتقاسمة، فهي تشكّل المبدأ الآخر الذي يستدعي التقشّف داخل العلاقات الزّوجيّة، يجب على الرّجل أن يحترم زوجته وأن يعترف بكرامتها كإنسان. وبناء على هذا المبدأ، فإنّ غاية الحياة الزّوجيّة هي تكوين وحدة ثابتة وانصهاراً حياتياً حقيقياً للزّوجين. تلك هي الخصائص الأساسيّة التي تميّز أخلاق الحياة الزّوجيّة والتي كانت للرّواقية فضل كبير في إعدادها.

رغم الفروقات الكبيرة في المذاهب والاختلافات الجوهرية في المواقف، فإنّ الرّابطة الزوجيّة لا تتمحور حول منافع الزّواج «الخارجيّة» أو سلبيّة اللّذة «الداخلية»، إنّما تهدف لتحقيق الملائمة بين الزّوجين لما لها من قيمة اجتماعية،كما أنّ حصر عمليّة اللّذات في إطار الزّواج طريقة لضبط النّفس والسّيطرة عليها وهي سيطرة يفرضها المركز أو السّلطة التي ينبغي أن يمارسها الفرد في المدينة.

الفصل الثاني

إحكام السيطرة على رغبات الجسد

لقد شكل موضوع العناية بالجسد أهميّة كبرى منذ الإغريق القدماء وقد تجلّى هذا الاهتمام في مستويات متعدّدة في حقل الممارسات المعروفة لديهم، حيث اهتموا بالسّلوك الجنسي من حيث هو رهان أخلاقي، كما أنهم بحثوا في طريق تحديده وشكل الاعتدال فيه. فأقاموا لذلك فنوناً في العيش تحكم سلوك اللّذة حسب مبادئ صارمة ومتقشّفة.

يلاحظ فوكو أنّ السّلوك الجنسي وإن كان موضوع تقويم وتحديد أخلاقي في التّجربة اليونانيّة، إلاّ أنّ ذلك ليس متأت عن كونه ينظر إليه كشرّ في ذاته مثلما هو الشّأن في التّصوّر المسيحي، إنّما هو على العكس من ذلك طاقة طبيعية وضروريّة. يتعيّن على الفرد أن يتحكم في هذه القوّة الحادّة والحيويّة. حتّى لا تتجاوز حدودها. فالمشكل المطروح هو إذا كيف يمكن لنا مواجهة هذه القوّة وتحقيق السّيطرة عليها.

إنّ مقولة «كرزيس»[1] تتعلّق في واقع الأمر بالطّريقة التي يمارس بها الفرد رغباته والضّوابط التي يضعها لنفسه والظّروف التي يحقق فيها تلك الرّغبات والحيّز الذي تشغله في حياته ويتجلى ذلك في استراتيجيّة ذات ثلاثة أبعاد تتعلّق بالحاجة واللّحظة والمنزلة. فالحاجة تمثّل الموجّه الأساسي في عمليّة استخدام اللّذات، لذلك يتعيّن على الفرد ربط

Chresis (1)

الرّغبات الطّبيعية لديه بهذه الحاجة. تكفل هذه الطريقة توازناً في ديناميكية اللّذة دون إفراط. لذلك فإنّ الاعتدال المطلوب في تحقيق الرّغبات مرهون بتخيير الأوقات الملائمة وحسب توزيع دقيق ومتعدّد المستويات.

أمّا فيما يتعلّق بالمنزلة،فإن الأخلاق القديمة حسب فوكو كانت جزء من نمط الحياة الذي تحدده منزلة الفرد الاجتماعيّة وغاياتها. فسمو المكانة واتساع السّيطرة على الآخرين مرتبط بالقدرة على التحكم الذاتي الصّارم في الرّغبات. ومن ثمّة فإنّ الاعتدال من المميّزات الأساسيّة التي يختصّ بها السّادة المسؤولون عن المدينة[1].

وأخيراً تحليل مقولة «انكراتيا»[2] إلى صورة التّحكم في الذّات داخل مجال الرّغبات واللّذات. تأخذ هذه الصّورة شكل الصّراع والمواجهة، ليس مع الآخرين وإنّما مع الذّات. صراع الفرد مع نفسه لمواجهة رغباته وإحساساته. فالانتصار على الذّات لا يكون بالقضاء على الرّغبات بقدر ما يكون بالسّيطرة عليها والحدّ منها قدر المستطاع. يتطلب بلوغ هذه الغاية التمرّن المتواصل والمجاهدة المؤلمة، حتى يكون بمستطاع الفرد أن يتحمّل الحرمان والمعاناة. ويبيّن فوكو بأنّ هذه المجاهدة والمران لا ينتظمان حسب مدوّنة من التّقنيات والإجراءات الرّوحيّة الصّارمة كما هو الشأن في القيم المسيحيّة، بل هما على العكس من ذلك جانب من ممارسات التمرّن والتّدريب على حكم المدينة. فالسّيطرة على الرّغبات لا ترمي إلى بلوغ النّقاء والفضيلة،وإنّما ضمان حريّة شاملة للمدينة ولكلّ مواطن من مواطنيها، حيث يعد بنفسه فرديته وهي حرية لا تعبّر عن استقلاليّة اعتباطيّة وخروجا عن نظام المدينة بقدر ماهي تحرّر من قيود الرّغبة واستعبادها.

---

(1) نفس المرجع،ص27

(2) Enkratera

لقد تميّزت النّظرة إلى الرّغبات الجنسيّة في القرنين الأوّلين بالحذر والحزم وتأكيد خطرها على الجسد والنّفس إذ يمكن أن تؤدّي إلى «التوعّكات والأمراض التي يمكن أن تشبها اللّذات الجنسيّة عند أيّة انحراف هنا ينصح الأطبّاء بعدم الإسراف والتزام الاعتدال»[1]، بل قد تكون لها تأثيرات سلبية على الجسد والنّفس معا. ومن ثمّة «يجب أن نخضع الأفعال الجنسيّة لنظام احترازي للغاية»[2].

لعلّ هذه الصّرامة المتزايدة إزاء اللّذات الجنسيّة وخطرها على الجسد، جعلها محاطة بالمنع في كثير من النّصوص الفلسفيّة والعلميّة مثل نصوص سناك Sénèque ومارك أوريل M. Aurèle وسورنيس Soranus وأبيكتيت Epictète. يعتبر فوكو أنّ هذه النّصوص كان لها الأثر الفعّال في الكتابات المسيحيّة التّي استوحت منها الكثير من المبادئ التي تحثّ على الامتناع عن هذه الرّغبات وإعطاء الأولويّة للزّواج والعلاقات الزّوجيّة كنمط شرعي أوحد.

ما يمكن ملاحظته هو إذاً هذه الخطورة الكبيرة إزاء الجنس. وهذا يترجم عن نمط جديد من عمل الذّات على نفسها عبر الحثّ على الانتباه إليها واليقظة إزاء الرّغبة، أي القلق من خطر اضطرابات الجسد والنّفس، لذلك يجب اتباع نظام صارم ومتقشف.إنّ الغاية من هذا النّظام الصّارم هو احترام الفرد لنفسه من حيث منزلته وكذلك من حيث كينونته العقلية باحتمال الحرمان من اللّذات أو الحدّ من استخدامها وحصرها في الزّواج والإنجاب.

فيتّضح من ذلك أن إدماج مقولة الزّهد الجنسي داخل التّأمل الأخلاقي لا يتّخذ صبغة التّشديد في تقنين الأفعال المحرّمة وتحديدها

---

(1) نفس المرجع، ص81

(2) نفس المرجع،ص85

وإنّما يتّخذ صورة تكثيف العلاقة بالذّات التي تتشكّل كذات متحكمة في أفعالها[1]. من هنا نتبيّن أن مقتضيات التّقشف الجنسي التي برزت في العصر الإمبراطوري ليست مظهراً من مظاهر نشوء صنف من «الفرديّة» المتزايدة في مقابل مظاهر الاندماج الاجتماعي، بل إنّ سياقها يتحدّد من خلال ظاهرة تاريخيّة واسعة، عرفت أسمى مراحلها في تلك الفترة وهي نموّ ما يسمّى «ثقافة ذاتيّة»[2] تمّ ضمنها تكثيف علاقة الفرد بذاته وإعطائها قيمة متزايدة. تتجلّى تلك الثّقافة في خضوع «فن العيش» بأشكاله المختلفة لمبدأ «اعتناء الفرد بذاته» باعتباره المبدأ الذي يؤسّسه ويحكم نموه وينظّم ممارسته.

لا ريب أن هذا المبدأ جدّ عريق في الثّقافة اليونانيّة، صاغه سقراط فلسفياً لكنّه أصبح في العصر المسيحي الأوّل محورياً وثاوياً في قلب «فن العيش» الجديد وبذلك يكون قد تجاوز إطاره الأصلي وتخلّص من دلالته الفلسفيّة الأولى واكتسب تدريجياً أبعاد وأشكال «ثقافة الذات»، لأنّ عبارة «ثقافة الذّات» تعني أنّ مبدأ اهتمام الفرد بذاته قد أصبح له نفوذ شامل، كما أصبح أمراً محورياً لازماً ومفروضا في العديد من المذاهب والنّظريات المختلفة وغدا توجّها سلوكياً عاماً يطبع صيغ الوجود البشري عبر ممارسات وإجراءات يقع التّفكير فيها وتعزيزها وتلقينها، كما أنّه تحوّل إلى ممارسة اجتماعيّة تفضي إلى علاقات جديدة بين الأفراد وأنماط حديثة من التبادل والتّواصل، كما تفضي إلى إعداد وإنتاج أصناف من المعرفة[3].

تشكّل إذا في إطار ثقافة الذّات بموضوعاتها وممارساتها المختلفة التّفكير حول أخلاقيّة الرّغبات، فما يمكن أن يعتبر لأوّل وهلة تزمتاً

(1) نفس المرجع ص 36
(2) Une culture de soi
(3) محمّد علي (كردي)، مرجع مذكور، ص237

وتقشّفاً، لا يجب أن يؤوّل بأنّه علامة على تضافر وتزايد المحرّمات، فمجال التّحريم والمنع لم يتّسع، بل إن التغيّرات التي نشأت تتعلّق بالطّريقة التي يتشكّل بها الفرد «كذات أخلاقيّة». في هذا السّياق يلاحظ فوكو أنّ نمو ثقافة الذّات لم يكن له الأثر في تدعيم وتقوية ما يحول دون الرّغبة، بل يمثّل أثره في بعض التّحويرات البالغة التي تتعلّق بالعناصر المؤسّسة للذّاتيّة الخلقيّة، ليست قطيعة مع نظام الخلق الكلاسيكي القائم على السّيطرة على الذّات وإنّما هو تحويل في الاتجاه واختلاف في الحركية.

فالرّغبة الجنسيّة بما هي جوهر خلقي تتحدّد كقوّة، فيتعيّن على الفرد أن يواجهها ويضمن سيطرته عليها. فكيف يمكن للفرد أن يواجه ضعفه وهشاشته ويسيطر على رغباته؟ يقول فوكو «ما زالت الأخلاق الجنسيّة تقتضي دائماً أن يخضع الفرد لنمط من «فنّ العيش» يحدّد المعايير الماليّة والخلقيّة للوجود. لكن هذا الفنّ أصبح يحيل شيئا فشيئا إلى مبادئ شمولية للطبيعة أو العقل، على الجميع أن ينثني لها بنفس الطّريقة ومهما كانت منزلة الفرد»[1]. كما أن دلالة عمل الفرد الذي ينجزه حول ذاته، دخل عليها تحوير أساسي من خلال ثقافة الذّات. إذ عبر ممارسة العزلة والمجاهدة والزّهد ازدادت أهميّة المكانة المخصصة لمعرفة الذّات «فعمليّة الإحساس الذّاتي وتفحص الذّات ومراقبتها داخل سلسلة من الممارسات جدّ محدّدة، تضع مسألة الحقيقة حقيقة ما نحن، وما نفعله، وما نستطيع فعله في قلب تكوّن الذات الأخلاقيّة»[2].

إنّ الغاية من توجيه الرّغبات هو من أجل التّحكم في الذّات والسّيطرة عليها. إلاّ أنّ هذه السّيادة سوف تتّسع وتمتدّ لا لتأخذ شكل الهيمنة على الذّات، وإنّما كذلك شكل تلذذ دون رغبة.

(1) نفس المرجع،ص 38
(2) نفس المرجع، ص 39

إنّ أهمّ ما تميّزت به القرون الثّلاثة الأخيرة حسب فوكو هو تكاثر الخطابات وإنشاءها حول مسألة الجنس تتمثّل في توجيهات معرفية متعددة ومسالك كثيفة لها آثار عملية ملموسة وآليات تعمل في مستوى العديد من المجالات كالاقتصاد والتربية والطبّ والعدالة.

في هذا السّياق شهدت الثّقافة الغربية منذ العصر الوسيط تقنيات «الاعتراف» [1] والتي يرتكز موضوعها حول محور «الشّهوة» والغاية من ذلك هو التّوبة. ذلك أنّ ما تميّزت به العصور الأخيرة «حقول خطابية متمايزة تشكّلت داخل الديمغرافيا وعلم النفس والبيولوجيا والنّقد السياسي» [2] لقد بيّن فوكو أنّ ما تميّز به القرن التاسع عشر هو ظاهرة الانحراف المتفجّر مما أدّى إلى إرساء سلطة تمارس على الجسد والجنس رقابة مستمرّة، مع العلم أنّ هذه السّلطة لا تتّخذ شكل التّحريم أو القانون، بل تعمل على تمييز الجنسيّات المنحرفة ومتابعتها وملاحقتها في خطوط عبوره. فالهدف من تقنية الاعتراف حسب فوكو ليس مجرّد استكشاف معالم الذّات، بل هي غاية تتوزّع إلى مزايا عديدة منها السّيطرة على الجسد استبعاد الموت وكل شكل من أشكال المتعة الفردية.

انتقلت في القرون الأخيرة طقوس الاعتراف من الحيّز الدّيني ليصبح إحدى التقنيات المفضّلة في إنتاج الحقيقة، عبر العديد من المؤسّسات وحتّى الممارسات اليوميّة. هكذا نلاحظ أنّ طقس الاعتراف قد نفذ أيضاً إلى «الأدب» الذي أصبح هاجسه الكشف في أعماق الذّات عن حقائق عصيّة يعكسها الاعتراف. كذلك غدا في مجال الفلسفة الهمّ الأساسي هو البحث عن العلاقة الأساسيّة بالحقيقة من خلال استقصاء الذّات وفحصها لإجلاء الحقائق «اليقينيّة» الكامنة في الوعي. إنّ من أهم

(1) L'avu

(2) نفس المرجع ص37

التحوّلات التي شهدها القرن الثّامن عشر تتمثّل في فصل الطّب الجنسي عن الطب العام للجسد. كما أنّ «تحليل الوراثة» قد أقام الجنس في موقع المسؤوليّة البيولوجيّة، فالجنس إن لم يراقب أصبح خطراً يتهدّد البشر كلّهم بما فيهم الأجيال القادمة.

هكذا أصبح المشروع الطبّي – السياسي يلعب وظيفة تسيير العلاقات الزّوجيّة في الوقت نفسه تسيير الجنس والتّحكم في خصوبته وذلك ما يتجلّى بوضوح في طب الانحرافات وبرامج تحسين النّسل باعتبارها أهم تحولين شهدهما القرن التّاسع عشر. يتمحور هذان التحوّلان حول فكرة «الانحطاط»[1] التي تبيّن كيف أنّ الوراثة المثقلة بالأمراض تنتج الشّذوذ والانحراف، بالتّالي شكل مركب «الانحراف – الوراثة – الانحطاط» النّواة الصلبة لتقنيات الجنس الجديدة. هذا المركب هو الأفق الذي يتحرّك فيه الطّب النّفسي والقانون ومؤسّسات الرّقابة الاجتماعية، كما تلعب فيه الدّولة دوراً حاسما. يتمثّل تاريخ الجنس في قطيعة بين لحظتين هما : نمو إجراءات توجيه الوعي وفحصه في منتصف القرن السّادس عشر وبروز التّقنيات الطبيّة للجنس في بداية القرن التاسع عشر[2].

- **النظام الصحّي للرّغبات: يتعلّق البحث هنا بالأشكلة الطبيّة للسّلوك الجنسي لا من حيث القضاء على أصنافه المرضية وإنّما بإدماجه بأحسن طريقة ممكنة في تسيّير صحّة الجسد وحيويته.إنّ «نظام اللّذات الجنسيّة مركزا بكامله على الجسد: توازنه وأمراضه والاستعدادات العامّة أو العابرة التي يكون فيها والمتغيّرات التي تحدّد التّصرّفات»[3]. فالنّظام الصحّي هو «فنّ عيش كامل»، يحرص**

(1) Dégénérescence

(2) نفس المرجع ص11

(3) نفس المرجع ص91

هذا النّظام على اعتبار عناصر الحياة الطّبيعيّة للإنسان طوال حياته وفي كل نشاط من نشاطاته من حيث الصّياغة الإشكاليّة للعلاقة بالجسد والاهتمام به عبر مجموعة من الصّور والخيارات والمتغيّرات.

يضع النّظام في مختلف ميادين العيش ضوابط ومقاييس، لكن هذه المعايير لا تتعلّق فقط بالنّظام الجسدي، بل كذلك بالنّظام الأخلاقي. لأنّ الغاية ليس فقط البحث عن الصّحة الجسد وإنّما كذلك صحة النّفس «ليس المقصود أن تقاوم النّفس الجسد، إنّما المقصود هو أن تصحّح النّفس ذاتها حتى تتمكّن من تسيير الجسد حسب قانون هو قانون الجسد عينه»[1]. هذا ناتج عن الصّلة العضويّة بين النّفس والجسد، مع العلم أنّ هذا النّظام الصحّي يجب أن يتجنب الغلو والمبالغة في القسوة، ذلك أنّ التّمرينات الجسدية المرهقة تنمّي الجسد على حساب الروح. كما أنّ الاهتمام الزائد بالجسد من شأنه أن يحتوي على مخاطر أخلاقيّة وسياسيّة، لذلك يجب على النّظام أن يحذّر من رسم غايات قصوى تتجاوز الحيّز الزماني المطلوب والظروف المختلفة للأفراد. من ثمّة لا يجب تقديم مدوّنة من القواعد الجاهزة وذلك حتّى يتمكّن الفرد من العيش السّعيد ويصبح قادراً على التّعامل مع كلّ الظرفيات والوضعيات.

لا شكّ أنّ هذا الفن الوجودي ليس مجموعة من المعارف يتم تطبيقها ولا هي أوامر طبيّة يتقبّلها المريض، بل هي ممارسة قائمة على التأمّل الذّاتي حول الجسد، لهذا السّبب يجب العودة إلى جملة من المعارف الضروريّة. يقول فوكو : « إنّ ممارسة النّظام الصحّي» كفنّ للعيش» تختلف عن مجموعة الاحتياطات المخصّصة للوقاية من

(1) نفس المرجع ص91

الأمراض أو تكميل علاجها، إنّها طريقة كاملة للتكوّن كدات لها إزاء جسدها الاهتمام الصّائب والضروري والكافي. إنّه اهتمام يخترق الحياة اليوميّة، يجعل من نشاطات الوجود الكبرى أو الاعتيادية رهانا صحياً أخلاقياً في آن واحد، يحدّد بين الجسد والعناصر المحيطة به إستراتيجية ظرفية، وينزع أخيراً إلى تسليم الفرد ذاته بسلوك عقلي»[1].

نستخلص من المعطيات السّابقة أنّ المهم في نشاط الملذات ليس أصنافه المختلفة، بل ظرفيته وكثافته الكميّة ولهذا فالنّشاط الجنسي لا يعتبر مباحا أو محرّماً حسب الحدود الزمنيّة التي يندرج ضمنها « بل يتحدّد في نقطة التّقاطع بين الفرد والكون والمزاج والطّقس، بين خصائص الجسد ومميّزات الفصل الزمني، كما يمكن أن تكون له آثاراً ضارّة لهذا يجب الحدّ منه ...لا شيء يعرقل نمو النّفس والجسد مثل الممارسة المبكّرة والمفرطة للعلاقات الجنسيّة»[2]، لهذا يجب الانتباه إلى مخاطره. من بين هذه المخاطر ما يتعلّق بالجسد الذي يتضرّر من استنفاذ طاقته الحيويّة الطّبيعيّة، التي يناط بها الإنجاب. فإذا كانت الطّبيعة قد قرنت وظيفة التّناسل باللّذة، فذلك ما يدعو الفرد إلى الحفاظ على طاقته حتى لا يتعرّض مصير أسرته للخطر. يبيّن فوكو أنّ الفكر اليوناني لم ينظر إلى الفعل الجنسي نظريّة سلبيّة، ولم يذمّه أخلاقياً ولكنّه كان قلقاً إزاءه ويتمحور هذا القلق حول ثلاثة مراكز هي : صورة الفعل ذاته، الثّمن المترتب عنه، ارتباطه بالموت. هكذا تصف النّصوص الفلسفيّة والطبيّة النّشاط الجنسي كخطر يهدّد بعنفه الانسان ويجلب الانهيار والضّعف بما يبدّده من طاقته الحيويّة، كما أنّه مؤشّر على موت الفرد إذ أنّ أهميّة السّلوك الجنسي تعود إلى ما تقتضيه من إحكام

(1) ميشال (فوكو)،**العناية بالذّات**، مرجع مذكور،ص 30
(2) نفس المرجع ص 87

السّيطرة على الذّات لقوى الفرد وطاقته «لذا كان اللّجوء إلى النّظام الصحّي المضبوط للحيلولة دون الآلام والتّلاشي ولترويض العنف وتحديده لمجال استخدام اللّذة»[1].

ما يمكن ملاحظته أنّ فوكو أراد أن يبيّن أنّ الطّب احتل مكانة هامّة في الثّقافة اليونانيّة الرّومانية القديمة، فلم يكن مجرّد تقنية علاجية، بقدر ما إنّه شكل معرفي متميّز ينفتح على الآداب والفلسفات، بل هو مدوّنة من المعارف والقواعد التي تحدّد طريقة في العيش ونمطاً من العلاقة بالذّات وإطار لتفكير الذّات حول جسدها وغذائها ونشاطاتها. هكذا يقدّم الطّبّ شكل نظام غذائي محكم – بنية سلوك إرادية وعقليّة». فالوجود المتعقل لا يمكن أن يتم أو يستقيم دون «ممارسة صحيّة» هو ما يشكّل جوهر الحياة اليوميّة والقاعدة المعياريّة التي تسمح في كل لحظة بمعرفة ما ينبغي فعله وكيف يتم فعله.

إنّ الوجود المعقل يقتضي إذا «إدراكا طبياً للعالم، أو على الأقل للفضاء الذي نعيش فيه، ذلك أنّ عناصر الوسط تحمل من هذا المنظور آثاراً إيجابيّة أو سلبيّة على الصحّة، فبين الفرد ومحيطه يوجد تداخل كثيف من العوامل التي تجعل بإمكان هذا الحدث أو ذاك أن يؤثّر تأثيراً مرضياً على الجسد»[2].

يقدّم الطب إذاً أشكال دائمة ومفصّلة للمحيط، بإعطاء دور هام للمحيط إزاء الجسد وبالتّركيز على هشاشة الجسد من حيث علاقته بمحيطه وبجميع اللّحظات الزّمنية (الأيّام، الفصول والسّنين) إنّها حاملة لقيم طبيّة متنوّعة. «الطبّ ليس مجرّد تقنية تستعين في الحالات المرضية بالعلاجات أو العمليّات الجراحيّة، كان عليه أن يحدّد مدوّنة من

(1) نفس المرجع ص 31
(2) نفس المرجع، ص 71

المعارف والقواعد طريقة عيش معيّنة ونمطاً من العلاقة الرّزينة مع الذّات والجسد الخاص والغذاء والسّهر والنّوم والنّشطات المختلفة والبيئة وشكل الحمية»[1]. لهذا يتوجّب على الفرد وعلى الجميع أن يفهموا أنّ من بين المواد التعليميّة التي يفترض تعلّمها ليس فقط العلوم الأخرى، إنّما كذلك الطبّ أيضاً أن يصغوا إلى كل إرشادات هذا الفنّ حتّى يكونوا دائماً مستشارين لأنفسهم بخصوص الأشياء النّافعة للصحّة، ما من لحظة في اليوم إلاّ ونكون في حاجة إلى الطبّ. هكذا فإنّ الاهتمام بالمحيط والمواقع واللّحظات يتطلب انتباها متواصلاً إلى الذّات والحالة التي تكون فيها والأفعال التي تقوم بها[2].

يستنتج فوكو من تحليله لمكانة الرّغبات في الخطاب الطبّي اليوناني- الرّوماني القديم الاستنتاجات الهامّة التالية :

مهما كان الاهتمام الكبير والإشكالي بالنّشاط الجنسي الذي يمكن ملاحظته في النّصوص الطبيّة، إلاّ أنّه يظلّ جدّ محدود بالمقارنة مع الأنظمة الأخرى خصوصا النّظام الغذائي. فالطّب الإغريقي قد دأب على إعطاء الأولويّة للغذاء في مقابل الجنس، لذلك لابدّ من انتظار النّصوص اللاّهوتية المتأخّرة حتى يقوم التّوازن بين النّظامين (الغذائي والجنسي) لكن سيصبح للجنس فيما بعد مكانة متميّزة وهو أمر لم يكن قائماً في الحقبة الرّومانية.

يلاحظ فوكو عبر هذا التّحليل بروز فكرة «مرضية الفعل الجنسي»[3] على أنّ الأمر يختلف جذرياً عن الممارسة الطبيّة الحديثة القائلة بأنّ السّلوك الجنسي يدفع الأفراد إلى انحرافات مرضية، ممّا

---

(1) نفس المرجع،ص 70

(2) نفس المرجع، ص 43

(3) Pathologisation

يستدعي أن يتشكّل الجنس كمجال له أنماطه السّوية وأصنافه المرضية وتشخيصه الخاص وضروب العلاج المميّزة له. أمّا بالنّسبة للطبّ اليوناني- الرّوماني فإنّ الفعل الجنسي لا يحتوي بذاته على المرض، ولا هو حامل للأمراض، بل هو فقط موطن دائم لأمراض محتملة واضطرابات تولّد اختلال توازن الجسم وتحوّلاته.

يقتضي هذا النّظام الطبّي يقظة قصوى إزاء النّشاط الجنسي – إلاّ أنّ هذا الانتباه الحاد لا يقود بالضرورة إلى تفكيك هذا النّشاط والبحث في أصله ومساره، ولا يعني الأمر هنا أنّ الفرد مطالب بإدراك ذاته ورغباته بصفة دقيقة ورصينة ولا معرفة حركية السّلوك الجنسي وخياراته وأنماطه.

إنّما المطلوب الانتباه بماهو ضمان استحضار القواعد التي يجب أن يخضع لها نشاط الرّغبة، أي الشّروط الكثيرة والمعقّدة التي يجب أن تكتمل لكي يتحقّق الفعل الجنسي بصفة ملائمة لا خطر فيه. يقتضي هذا الفعل إذاً خطاب «حقيقة» ولكن هذا الخطاب لا يهدف إلى كشف حقيقة الذات ولكن غايته هي أن يعلّمها وفق طبيعة الأفعال الجنسيّة ما يجب القيام به حتّى تنسجم مع هذه الطّبيعة التي لا تتعارض مع متطلبات المجتمع.

عموماً حاولنا في هذا الباب التّوقف عند تجربة مهمّة عرفتها الثقافة اليونانية- الرومانية في ترشيد سلوك الفردكي حتّى ينسجم مع متطلبات المجتمع. فالتجربة اليونانية- الرومانية أثبتت أنّ تقويم السّلوك الفردي هو بالأساس مهمّة جماعية وهذا تأكيد على العلاقة الترابطية التي تقتضي نقلة نوعية في سلوك الفرد بالتخلي عن حالة الانطواء على الذات وضرورة تقاسم الأدوار مع الآخر. يتأكد ذلك بتثمين الحياة الزّوجية وتدعيمها وتحفيز الفرد على المزيد من تشريكه في المنظومة الاجتماعية والانفتاح على الآخر.

الفصل الثالث

زوال التعلق بالمعاني الرّوحيّة المعطاة لحب الغلمان

يعتبر فوكو أنّ مسألة «حب الغلمان» بماهي ممارسة معهودة ومقبولة، كانت موضوع أشكلة واسعة تجلّت في أصناف متعدّدة ومتضاربة من حيث التّقييم والضّبط المعياري.لعلّ هذا ما أثار اهتمام الفلاسفة والمربين ليس فقط العلاقة الجنسيّة بين الرّجال وإنّما الحاجز الزمني بين الرّجل والغلام الذي يتّخذ موضوعا للرّغبة. والواقع أنّ العلاقة بين الرّجل والطفل تتجاوز حيّز الرّغبة وتنغرس فلسفياً لدى اليونان القدامى في عمق القاعدة الاجتماعية[1].

يبدو من هذا المنظور جلياً الخلاف بين رابطة الزّواج (بين الرّجل والمرأة) وعلاقة الرّجل بالغلام، لذلك حرص النّظام الخلقي للرّغبات على إرساء استراتيجيات دقيقة تأخذ بعين الاعتبار حريّة الآخر (الغلام) وقدرته على الرّفض أو القبول.

في سياق هذه الأشكلة للعلاقة مع الغلام يكتسي مشكل الزّمن أهميّة خاصّة نستشفها من الحيرة والقلق إزاءه (القلق إزاء تحوّلات الجسد سنّ المراهق حساسيّة الجسد وجماله). يبيّن فوكو أنّ التّساؤل حول العلاقة بالطفل يفضي بنا إلى تفكير أعمق وأشمل حول الحب،

---

(1) نفس المرجع، ص 130

لأنّ «السلوك الجنسي» المتعلّق بالرّجل المتزوّج لا يتطلّب في تشكّله وانتظامه علاقة إيروسية[1] لذلك يؤول البحث عن مسألة الجمال واكتمال علاقة الرّجل بالغلام إلى تفكير معمّق حول الحب.

في هذا السّياق يقف فوكو في من كتاب «استعمال المتع»[2] عند نظريّة الحب لدى أفلاطون لإبراز التحوّل الأساسي الذي تقيمه التصوّرات السقراطية الأفلاطونيّة وهو عدم البحث عن «الحبّ الحق» بالتساؤل عن شرف العشيق وإنّما بالتساؤل عن: ماهية الحب من حيث كينونته؟ إنّ هكذا تساؤل عن طبيعة الحب وأصله وما يحتويه من قوّة وما يشدّه بجنون وعناد نحو موضوعه. إنّه سؤال أنطولوجي وليس مجرّد إشكال أدبي [3].

يبيّن فوكو أن فلسفة العشق لدى أفلاطون تتّخذ ثلاث صيغ : فهي من جهة طريقة للإجابة على إشكاليّة صعبة ملازمة لعلاقة الرّجال بالغلمان عند اليونان، تتمثّل هذه الإشكالية في التساؤل عن منزلة هؤلاء الأطفال من حيث كونهم موضوع رغبة. لقد كانت إجابة أفلاطون، إرجاع مشكل الفرد المعشوق إلى طبيعة الحب ذاتها وتحويل علاقة الحب إلى علاقة بالحقيقة[4] وجعلها علاقة تبادل تسمح للشّاب أن ينزع بحبه نحو «معلّمه» الذي يمتلك الحقيقة. فبهكذا طريقة تنهار

(1) نفس المرجع ص 132

(2) Foucault (Michel), *L'usage des plaisirs.op.cit.* p.55

(3) Déontologique

(4) يلاحظ فوكو أنّ المهم لدى أفلاطون ليس مجرد استبدال الحب الجسدي بالحب الرّوحي، فذلك موقف شائع في الثّقافة اليونانيّة، وإنّما المهم هو تأسيسه لإشكالية الحبّ في أفق العلاقة بالحقيقة. من ثمة ليست غايته إقصاء الجسد وحرمانه، بل تنزيل علاقة العشق في المجال العقلي – الروحي (الرغبة في الخلود – النزوع إلى الجمال المحض)

الانزياحات والعلاقة التفاضلية وما يصاحبها من صعوبات وتقيّيدات يقع تعويضها بالمسار المعرفي حيث معلم الحقيقة يقود الغلام نحو الحقيقة أو الحكمة. يعطي التّصور الأفلاطوني لإشكاليّة الرّغبة والحقيقة بعداً آخر يختلف عن شكل اللّغوس الذي يجب أن تستجيب له كل الرّغبات وتخضع لضوابطه ومحدداته.

ينتقل أفلاطون من نمط الأشكلة التي كانت تدور حول موضوع الحب ومنزلته إلى التّساؤل حول الحبّ المتعلّق بالذّات والحقيقة المتولّدة عنه. كما أنّ النظريّة الأفلاطونيّة لا ترمي إلى تحديد السّلوك اللاّئق الذي يضمن توازن مقاومة العشيق لرغبة العاشق، لأنّ ما يلفت النّظر هو كيف يقيم الإيروس علاقته بالكيان الحق.ثمّ كيف يمكن أن تقاد الرّغبة نحو موضوعها الحقيقي والنّهائي الذي هو: الحقيقة[1].

يمكن التّمييز في التّقليد الأفلاطوني بين صنفين من الحبّ: الحبّ الجميل والعادل والحبّ المعاكس. واحد يتميّز بالفضيلة والحشمة والصّراحة والاستقرار والآخر يشمل الانحراف والكراهية والوقاحة والخيانة. الحبّ الأوّل رجولي والثاني مخنث[2]. نجد في حوارات بلوتارك تمييزا بين الحبّ الذّكوري انطلاقاً من إبراز نوعين مختلفين أخلاقياً: حب الغلمان وحب النّساء. سوف تطرح انطلاقاً من هذين النّوعين من الحب مسألة القيمة والجمال من النّاحية الأخلاقيّة. حيث يتنزل حبّ النساء والزواج في ميدان الإيروس. من هذا المنطلق، فإنّ مسألة الحب الذكوري تطرح في إطار التّعارض الجوهري والطّبيعي بين حبّ الجنس المماثل وحبّ الجنس الآخر.

طرحت مسألة اللّذة في المجتمعات اليونانيّة القديمة ضمن التّفكير

---

(1) ميشال (فوكو)، العناية بالذات، مرجع مذكور، ص 34

(2) نفس المرجع ص 131

في ظاهرة اللّواط بما هي ظاهر غير طبيعية من خلال التأكيد على ضرورة تنزيلها في إطار العلاقة التي تتولد عن الحب المغاير. انبثقت في هذا السّياق العلاقات الزّوجية كبديل قابل لدمج العلاقات المتعية وإعطائها قيمة إيجابيّة. سوف يشكّل الزّواج المحور الأكثر فعالية لتحديد دراسة نمط الحياة الأخلاقيّة التي يجب أن تسوس علاقة الفرد بمحيطه. فهل يعني هذا أنّ الحبّ المماثل سيصبح ظاهرة مدانة؟

إنّ هذا النمط من الحب رغم أشكال التّعبير عنه القائمة في الشّعر والفنّ، إلاّ أنّه لم يخضع «للاستثمار الفلسفي الذي لا يمكن أن يحلّ محلّ العلاقات المتعية. فالرّباط الزوجي حسب بلوتارك في كتابه «حوار حول الحب» يثبت بأنّ الرّباط الزّوجي قادر أكثر من أيّة علاقة أخرى على تلقي قوّة الحبّ وأنّ المكان الوحيد والمفضّل لهذا الأخير بين البشر هو الزّوجان[1].

إنّ تراجع الاهتمام بمسألة العلاقة المثلية بزوال الأهميّة المعترف له بها في الجدل الفلسفي والأخلاقي يعود بدرجة أولى إلى تأثير الثّقافة الرّومانية من أجل حماية المراهقين وحماية الأطفال الصّغار ضدّ كلّ اعتداء وكذلك تثمين الزّواج وما تمنحه هذه العلاقة من عاطفة بين الزّوجين وهو ما أثر بشكل عميق في تحديد العلاقة الوديّة بين الرّجال التي لم تعد موضوع نقاش.

لقد أثبت بلوتارك أنّ رابطة الحب الوحيد التي تجد في الزّواج تحققها التّام لا يمكن أن تقوم بشكلها الكامل في العلاقة مع الغلمان من هذا المنظور فهي باطلة إنّها حبّ ناقص إذا ما أردنا أن نقارنها بالحبّ بين الزّوجين، لأنّ حبّ الغلمان وإن كان مرفوضاً من الوجهة الدينيّة والأخلاقيّة، فإنّه يثير الاحتقار لذلك فهو مكروها، بل إنّه فاقد للحظوة[1]

(1) نفس المرجع ص138
(1) Charis

بما تعنيه هذه العبارة من معاني الموافقة الطوعية التي تمنحها المرأة للرّجل[1].

فبمجرّد تثبيت نظريّة الحبّ الموحّد غدت مسألة الرّضا هامّة فهي التي ستشكّل العنصر المميّز بين حبّ النّساء وحبّ الغلمان ومثل كهذا وحدة كفيلة باستبعاد هذه الشّبقيات. هذا يدل في النّهاية على التّخلي عن حبّ الغلمان واستبقاء الحبّ الزوجي واستبعاد العلاقات مع الغلمان بسبب النّقص الذي يشوبها. فالطّبيعة حسب كاريكليس في كتابه «المؤيّد للنّساء» رتبت تعاقب الأجيال ونضّمت الأمور حيث يكون هلاك الواحد وولادة الآخر. فبحكم التّعاقب يمكننا أن نعيش إلى الأبد. فأعدّت الطّبيعة لهذا الغرض نفسه التّقسيم الجنسي فخصّت جنسا للبذر والآخر للتلقي وصبّت في كلّ منهما الميل إلى الآخر. فمن اتّصال هذين الجنسين المختلفين يمكن أن ينشأ تعاقب الأجيال. لكنّه لا ينشأ أبداً من الاتصال بين أفراد من جنس واحد.

هذا هو النّظام العام الذي أعدّته الطّبيعة والعالم حيث يترابط الموت والتّوالد والخلود. لهذا يجب ألاّ يمارس المؤنث دور المذكر على نحو مخالف للطّبيعة ولا أن يتأثر المذكر بفعل «فحش». «الإفلات من هذا التّحديد انتهاك ليس فقط السّمات الخاصّة بكلّ فرد وإنّما على إضرار بإطراد الضرورة العامة»[2].

تكشف المقارنة بين السّلوك الحيواني والسلوك البشري، أن السلوك الحيواني يخضع لقوانين الطّبيعة ويسعى وراء الهدف المحدّد له. في حين يتّسم الرّجال الذين يقيمون علاقات مع الرّجال بحالة مرضيّة وبعجز عن بلوغ الأهداف المحدّدة للطّبيعة البشريّة. «فحب

(1) نفس المرجع ص 141

(2) نفس المرجع ص 146

الغلمان، كحالة عدائية للإنسان وكنظام عام للعالم، يشوّش نظام العالم ويفسح المجال أمام تصرّفات عنيفة وخداعية وهو مضرّ بأهداف الكائن البشري».[1] باختصار «إنّ هذا النّوع من العلاقات يخالف الطّبيعة كسمولوجياً وسياسياً وأخلاقيا»[2]. إنّ هكذا علاقة تشجبها الأخلاق ولا يقبلها الدّين ولا العرف وإن كان موضوعها لا يطرح أيّة مشكلة بالنّسبة للفكر القديم. لأنّ المشكل الأساسي بالنسبة لليونانيين يدور حول المسألة الأخلاقية، أي حول أسلوب هذه العلاقة ولا يتعلق إطلاقاً بموضوع العلاقة نفسها، لأنّ الإشكاليّة الأخلاقيّة كانت أكثر حساسيّة بالنّسبة للعلاقة المثلية.

لا بدّ حسب فوكو من فهم الأرضيّة الأخلاقيّة التي تستند إليها العلاقة المثليّة عند اليونان والوقوف عند النّموذج الاجتماعي الحامل لهذه العلاقة، بعبارة أخرى لابدّ أن نستند إلى نموذج العلاقة التي تربط السيّد بالمسود وهذا كفيل بالحكم على شخصية الفاعل وسلوكه ونجعل منها موضوع للتّقويم الأخلاقي قي المقام الأوّل. من هذا المنظور تطرح المسألة من زاوية الاعتدال التي يجب أن تؤسّس العلاقة بين السيّد والمسود. لذلك يجب أن تكون العلاقة بين السّادة ومسوديهم علاقة تحكمها السّيطرة على النّفس من خلال اختيار أفضل وأجمل السّلوك.

لأمراء بأنّ هذا المطلب لن يتحقق إلاّ بالارتفاع بالعلاقة الحسيّة التي تحكمها الرّغبات والنّزوات العابرة إلى مستوى الصداقة وحب الحكمة. لأنّ هكذا سلوك لا يمكن أن يخرج عن مسألة الاعتدال في الشّهوات وفي حسن قيادة النّفس والسّيطرة عليها. إنّ هذا السّلوك يقتضي أخلاقياً وعقلياً وضع حداً لهذه الرّغبات بوضع استراتجية ضبط وتحكّم غايتها سيطرة الفرد على ذاته حتى تتم السّيطرة على الآخرين،

(1) نفس المرجع ص 147
(2) نفس المرجع ص 147

مع العلم أنّ هذه الإستراتيجية لا تنطلق من أحكام قدسيّة أو مبادئ جاهزة، إنّما تصدر عن مبدأ استيطيقي في السّلوك ينزع إلى إعطاء الوجود البشري صبغة جماليّة كونية مكتملة.

فإذا كان الأمر مرتبطاً على المستوى الأخلاقي بسيطرة الإنسان على رغباته وشهواته، فهل معنى ذلك أنّ الفكر اليوناني القديم لم يكن يعنى بطبيعة هذه الرّغبة وجنس الموضوع الذي تتجه إليه؟

في الواقع إنّ المجتمع اليوناني القديم لم يكن يعنى لا بطبيعة هذه الرّغبة ولا كذلك بالموضوع الذي تتّجه إليه، كما أنّ هذا المجتمع لم يتساءل إذا ما كانت هذه الرّغبة مناقضة للطّبيعة وذلك لسبب بسيط وهو أنّه طالما هذه الرّغبة موجودة لا يمكن أن تكون مخالفة أو متناقضة مع الطّبيعة، يكفي أن توجد هذه الظّاهرة «الغريبة» حتى تكون جزء من منظومة الطّبيعة. ولمّا كان الرّضوخ والإذعان لرغبات الآخرين يمثل مشكلاً بما أنّه يعاقب عليه القانون بالحرمان من بعض المناصب والوظائف التي تتعلق بالقياديّة، فإنّ الإشكاليّة الأخلاقيّة تصبح كما يقول فوكو في «تحوّل موضوع اللّذة إلى ذات مهيمنة على ملذّاتها»[1].

إنّ المشكل المطروح الآن لماذا بدأت تختفي هذه الظاهرة في بدايات الإمبراطورية الرومانية؟ ماهي المؤثرات الفكرية والأخلاقية الحاملة لهذه التحوّلات؟

لا شك أنّ هذا الضّرب من الممارسة الشّاذة لم يختف بدرجة كافية في بدايات الامبراطوريّة الرّومانيّة رغم أنه بدأ يفقد أهميّته على مستوى التّفكير الأخلاقي والفلسفي. يعزى في واقع الأمر هكذا تراجع في نظر فوكو إلى دور الثّقافة الرّومانية التي كانت غير مبالية بهذا النّوع من اللّذة وينضاف إلى ذلك دور القوانين والمؤسّسات الرّومانية التي

(1) Foucault (Michel) ; *L'usage des plaisirs, op.cit* pp237-247

كانت تتميّز بشدّتها وصرامتها فيما يخصّ حماية الأسرة وخاصّة الصبيان ذوي المولد النّبيل مقارنة بالثقافة اليونانيّة التي لم تكن مبالية بذلك. إلاّ أنّ شجب هذا النّوع من الانحراف لن يأخذ طابعه العملي أو التّنفيذي إلاّ في القرن الثّالث ميلادي حين بدأت المطاردة الفعليّة لهواة هذا الانحراف وذلك حماية للصّغار والقصر من أبناء الطّبقات العليا، غير أنّ التّحريم النّهائي والحاسم للعلاقات المثلية لم يعرفه القانون الرّوماني إلاّ خلال القرن السادس الميلادي[1]. فماهي الممارسات النّظريّة والعمليّة لمحاربة هذا الصّنف من الممارسات؟

يقف فوكو على أهميّة النّظام التّربوي الرّوماني في محاربة هذا النّوع من الممارسات وذلك من خلال الحرص الشّديد على اختيار شخصية المربي الذي يجب أن تتوفر فيه درجة معيّنة من الطّهارة والنقاء. بعبارة أخرى يجب على المربّي أن يتحلّى بالعفّة وطهارة الأخلاق والسّلوك حتى يكون بمثابة الأب والقدوة الصالحة للشّباب.

لكن المشكل بالنّسبة لفوكو لا يتوقف عند تهذيب سلوك المربّي، فالأهمّ بالنّسبة إليه هو الإعلاء من شأن الزّواج والرّباط العاطفي بين الزّوجين. إلاّ أن المشكل الذي سيطرح من جديد بالنّسبة لفوكو يتمثّل في كون دور المرأة العاطفي في الزواج سيؤدّي إلى قيام نوع من المفارقة الغريبة وهي عدم القدرة على فصل عملية التّقويم الأخلاقي عن واقع اللّذة الحسيّة في الزّواج وذلك بعد حدوث نوع من التّعارض بين حبّ المثلي وحبّ المغاير.

في الفكر اليوناني الكلاسيكي لم يكن هناك ربط بين الزّواج وبين «الإيروس» أو موضوعات الحبّ واللّذة. لكن في المقابل كان هناك

---

(1) John (Boswell), *Christianisme; Tolérance Sociale et homosexualité,* Paris Gallimard.1980. p.104.

ربط بين هذه الأخيرة وبين العلاقة المثلية وإن كان كثيراً ما يرتفع بهذه العلاقة إلى مستوى التّنظير الأخلاقي والفلسفي.

في الواقع هذا التحوّل الجديد الذي سيطلق عليه فوكو اسم «الإيروتيكا» سيؤسّس نوعا جديداً من العلاقة تقوم على الحب المغاير بالإضافة إلى كونها ستربط هذا الحب بفعل المؤثرات الأفلاطونيّة خاصّة بضرورة الامتناع والعفّة تقديراً للآخر في حالة تواجد الحبّ قبل الزّواج. إنّ تقدير الآخر سيكون له دوراً إيجابياً وفعّالاً في الحدّ من الممارسات المثليّة التي أصبحت مرفوضة دينياً وأخلاقياً. لعلّ هذا ما سيثمّنه الفكر المسيحي عندما ربطت العذريّة بالطّهارة واعتبارها قيمة في ذاتها[1].

خلاصة القول يمكن أنّ نستنتج أنّ الحدّ من الظاهرة الجنسية لا يقتصر على أخلاقيات المجتمع المسحي كما يعتقد البعض، فإنّ المجتمع اليوناني شجب هذا الصّنف من الممارسات في إطار الحفاظ على توازن العلاقة الزّوجيّة والحفاظ على سلامة المجتمع والوعي بضرورة التخلّي عن كلّ علاقة جسديّة مع الغلمان. إنّ الحفاظ على مطلب تماسك الرّابطة الزّوجيّة والجسديّة كانت من أهمّ الشّروط الأساسيّة التي تمنع من إقامة أيّة علاقات جنسيّة مع الجنس المماثل. بالإضافة إلى هذا المحدّد الأخلاقي لهذه الممارسة المناقضة للطّبيعة ينضاف شرطاً آخر لا يقل أهميّة عن الشّرط الأوّل وهو المحدّد الصحّي والطبّي ذلك أنّ هذه الممارسة بإمكانها أن تخلّ بالتّوازن الصحّي للفرد خاصّة في علاقته بزوجته وبمحيطه الاجتماعي، لأنّ الإفراط في هكذا ممارسة خارج إطارها الطبيعي له تأثير سلبي، حقيقة تفطّن إليها الفكر الرّواقي المتأخّر وسعى إلى تجذيرها في المجتمع.

---

(1) Foucault (Michel), *le souci de soi. op.cit.* pp. 219 – 266

رغم بعض التّشابه في مضمون التّحريمات بين الفكر المسحي والفكر اليوناني، فإنه لا يعني عدم وجود اختلافات، ذلك أنّ الممارسات الأخلاقيّة المتعلّقة خاصة بالنّشاط الجنسي في المجتمع اليوناني تبلورت في إطار استخدام الملذّات وفقاً لمعايير خاصّة بالنّظام الصحّي والغذائي وفي إطار السّيطرة على النّفس وخاصّة أثناء ممارسة الفرد لنشاط سياسي سواء كان في مجال البيت أو المدينة، كما أنّ مطلب العفّة أو الاعتدال الذي كان نتيجة لطرح إشكال موضوع الملذّات وصلتها بشهوات النّفس وكيفية ضبطها والتّحكم فيها برزت في واقع الأمر في شكل توجيهات ونصائح وإرشادات جماليّة للارتقاء بمستوى السّلوك الفردي والجماعي، فلم تبرز بالتّالي في صورة تنظيمات أو تشريعات قانونيّة عامّة ملزمة.

يمكن أن نستنتج إذا أنّ التّخلي عن الممارسات المثليّة لم تأخذ عند اليونان شكل قانوني أو تشريع ملزم، إنّما هي قضايا تتّصل» بتاريخ الإيتيقا» [1] بما هو تجاوز لقواعد المنع والتّحريم التي تقيمها القوانين الأخلاقيّة وذلك لكونها وثيقة الصّلة ببعث الذّات وفعلها في انبثاق الفرد في صورة «فاعل لسلوك أخلاقي».

ومن ثمة لم يطرح المجتمع اليوناني مسألة النّشاط الجنسي في علاقة بالإشكاليّة الأخلاقيّة التي لم تكن إطلاقاً في علاقة بالقوانين أو التّحريمات، إنّما كانت في واقع الأمر في علاقة بجماليّة الحياة التي تضفي على سلوك الإنسان الحرّ سمات التّوازن والاعتدال. في الوقت نفسه يؤكّد هذا مدى الالتزام الذي تتطلبه الحريّة كشرط لضبط النّفس والسّيطرة على الأهواء وصولاً إلى الحقيقة[1]. لعلّ أحسن مثال على

---

(1) L'histoire d'éthique

(1) فؤاد (زكريا) : **جمهوريّة أفلاطون**، مصر الهيئة المصرية العامة للكتاب،

ذلك استمرار النّفس في هيمنتها على شهواتها في التّغلب على مطلب اللّذة بالحد من العلاقة مع الجنس المماثل. فانجرّ عن ذلك نشأة خطاب فلسفي وتربويّ مناهضا لكل شكل من أشكال هذه العلاقة وبصعود خطاباً يؤكّد على أهميّة تفعيل دور المرأة. على هذا الأساس فإنّ الشّذوذ الجنسي ينظر إليه كسلوك غير سويّ[1].لأنّ شكل هذه العلاقة يطرح أكثر من تساؤل، فالغلام الذي يتميّز في العمليّة الجنسيّة بالسلبيّة، فهو مفعول فيه. والإشكال هل من المعقول أنّ من يتميّز بالسلبيّة أن تكون له مكانة اجتماعية ودور قيادي والقدرة على حكم الآخرين؟

إنّ هذه العلاقة الجسديّة التي نشأت بين الأستاذ وتلميذه ستصبح موضع إحراج وتوتّر فتشكّل خطاب ينادي بضرورة إعادة النّظر في هذه المسألة، لأنّها تعتبر خرقاً للنّظام الطّبيعي. يفترض النّظام الطّبيعي تصنيف سلوكات الأفراد إلى نموذجين، أو بعبارة أدق تصنيف الرّوابط بإطلاق بين الأفراد إلى صنفين، هناك ما يدرج في خانة ما هو طبيعي كتلك العلاقة التي تنشأ بين الذّكر والأنثى. لقد جعلت الطّبيعة من الإنسان ميّالاً بطبعه إلى الطّرف المغاير. في المقابل ذلك،فإنّ كل رابطة تنشأ من نفس الجنس (العلاقة الذكوريّة) فهي تعتبر مناقضة لمفهوم الطّبيعة وتعبّر عن حالة مرضية وعن شذوذ أصحابها.

إنّ العودة إلى جذور هذه المسألة في الثقافة اليهوديّة – المسحية نجد تقسيم الحبّ إلى ضربين : حبّ ضدّ الطبيعة[2] وحبّ متسامح[1].هذا الأخير غايته إنسانيّة بحتة، لأنّه يهدف إلى المحافظة على

=

1974ص48

(1) Anormal

(2) Contre-nature

(1) Amour toléré

استمرارية النّوع البشري. بالعودة إلى ما سبق ذكره يتجلّى لنا بوضوح مشروعيّة العلاقات المؤسّسة مع الطرف المغاير (الأنثى)[1]ولا مشروعية العلاقات المثلية [2] الأوّل مخصب والثّاني مُجدب وهو من النّاحية الأخلاقيّة علاقة منحطّة وضيعة في حين تسمو العلاقة في شكلها الأوّل بالفرد إلى مستوى رفيع وتمنحه الحظوة التي يستحقها في المجتمع.

لقد بلغ الشّذوذ الجنسي قمّة ازدهاره على أيد الإغريق وقد ذهب بعضهم أنّ الإغريق كانوا يعتبرون عشق الغلمان وساماً يضعه هؤلاء الرّجال على صدورهم وكانوا يحتقرون الرّجل الذي يفشل في اجتذاب الغلمان إليه. يجب التّذكير كذلك أن العلاقة بين الرّجل والغلام كانت أكثر من علاقة جنسيّة بحتة، بما أنّها كانت كذلك علاقة روحيّة وأخلاقيّة أيضا. هنا يتحقّق قول الشّاعر الالماني جوته الذي قال «إن عشق الرّجال للغلمان قديم قدم الإنسان. والجدير بالذّكر أنّ الإغريق لم يعبّروا عن عشقهم للغلمان في إنتاجهم الشّعري والنّثري فقط، بل في الرّسم والفنون التّشكيليّة. فالرّسام الإغريقي كان لا يرى في الجمال الأنثوي ذا قيمة إلاّ إذا كان شبيها بجمال الغلمان. هذا ما جعل الإغريقي يقرّ بأنّ الزّواج شيء لا غنى عنه في حين أنّ عشق الغلمان هو دلالة الحكمة، لذا نرى قصر ممارسته على صفوة المجتمع وحكمائه.

يعتبر أندريه جيد في أحد المحاورات التي كتبها في عام 1907 أنّ البشر يحكمون وفقاً للتّقاليد عندما يذهبون إلى أنّ العلاقة الجنسيّة بين الذكر والأنثى هي وحدها العلاقة الطّبيعيّة، فالذّكر ضروري لتلقيح الأنثى ولكن هذا لا يعني أنّ الأنثى ضروريّة لإشباع رغبات الذكر، جسم الرّجل يفوق جسم المرأة من النّاحية الجماليّة البحتة. تسمح الطّبيعة

---

(1) L’amour hétérosexuel

(2) L’amour homosexuel

بالشّذوذ لكن القوانين الاجتماعيّة تتواطأ مع المرأة في تحريمه، الحب عند الذّكور يمكنه أن يعرف الإيثار والتضحية بالنفس بل بالطّهارة أيضاً[1].

إذا كان هذا وضع الشّذوذ الجنسي عند الإغريق، فماهي مكانته عند الرّومان؟

كان الرّومان يسمحون بزواج رجلين أو إمرأتين. وكان هذا مقبولاً ولكن في الطّبقات الأرستقراطيّة ويؤكّد بوزويل Bowsell في كتابه «المسيحية والتّسامح الاجتماعي والشذوذ» على أنّ نيرون «نفسه كان يتزوّج الرّجال ويؤكّد الكتاب أيضاً على أنّ المسيحيّة في بداياتها لم تكن تدين هذا السّلوك بنفس الدّرجة التي وصلت إليها بعد ذلك وكانت قمّة الهجوم المسيحي على الشّذوذ على يد القديس أوغسطين وتوماس الأكويني» اللّذان أكّدا على أنّ أي لقاء جنسي ليس غرضه الحمل فهو لقاء آثم ووضعت الكنيسة الشّاذ جنسياً بين شقي الرحى، إمّا أن يعلن توبته أو يعذّب ويحرق. في العصور الوسطى كانت اتهامات الشّذوذ الجنسي بداية لاتهامات الهرطقة والزّندقة وبدأت الاعترافات تؤخذ كوثائق إدانة لإثبات هذه الهرطقة.تمثل هذه لمحة مقتضبة عن الشّذوذ الجنسي في الحضارة اليونانيّة والرّومانيّة. فهل يعني أن هذا الشّذوذ اقتصر عند هذه الحضارات ألا يمكن أن نتحدّث عن الشّذوذ الجنسي في المجتمعات الإسلامية؟ وماهو موقف الإسلام منه؟ وهل منع تواجد هذه الظاهرة[1]؟

---

(1) دراسة مطوّلة عن أندري جيد قدّمتها مجلّة القاهرة 1996.

(1) الشذوذ الجنسي أو اللّواط كما نطلق عليه في اللّغة العربيّة مدان في الشّرع وقد جاء صراحة في القرآن في سورة هود والأعراف وخاصّة في قصّة قوم لوط. لكن السّؤال المهمّ بعد كل هذه التّحريمات الفقهية الكثيرة، هل منعت هذه التّحريمات المستندة إلى القرآن والسنّة المجتمع

ستكون الإجابة بالنّفي إذ يكفي العودة إلى المدوّنات الشّعرية والأدبية، سنجدها حافلة بالأبيات الشعريّة التي تكشف عن شذوذ أصحابها في هذا البيت «لأبي نواس» يعلن، بل يفاخر بشذوذه:

وعاذلة تلوم على اصطفائي غلاماً واضحاً مثل المهاة
وقالت: قد حرمت ولم توفقا لطيب هوى وصال الغانيات
فقلت لها: جهلت أفليس مثلي بخادع نفسه بالتّرهات
أأختار البحار على البراري وأحياناً على ظبي الفلاة
عيني لا تلوميني فإنّي على ما تكرهين إلى الممات
بذا أوصى كتاب الله فينا بتفضيل البنين على البنات[1]

لكن هل انحصر الشّذوذ في دائرة الشّعراء والفنانّين أم أنّه تجاوزه إلى قادة الدّولة وحكامها؟ في الواقع إنّ هذه الظّاهرة المناقضة للطّبيعة امتدّت إلى القصور البلاطات بين الحكام فنجد مثلاً الخليفة الواثق الذي كان عاشقاً للغلمان وكان منهم الغلام مهج.

مهج يملك المهج يسجى اللّحظ والدعج
حسن القد مخطف ذو دلال وذو غنج
ليس للعين إن بدا عنه باللّحظ منعرج [1]

لكن ماذا نقصد بهذا العرض التّاريخي؟ القصد هو أن نقول أن

=

الإسلامي من أن يتعايش مع الشذوذ وأصحابه؟

(1) ديوان أبي نواس الحسن ابن هانئ، قصيدة «عاذلة»، حققه وضبطه وشرحه أحمد عبد المجيد الغزاي، دار الكتاب العربي بيروت –لبنان 1953 ص715

(1) ديوان شعر الوليد بن يزيد

الشّذوذ أو ما نسمّيه شذوذا جنسياً ظاهرة اجتماعية موجود منذ البدء ومنتشرة في الأوساط الاجتماعية بين مختلف شرائح المجتمع وبين مختلف الفئات. يطرح كذلك هذا العرض سؤالاً هاماً بماذا نفسر ازدياد ظاهرة الشذوذ الجنسي بالرّغم أننا لم نجد سلوك بشري قد أدين بقسوة وعنف وترهيب مثل إدانة هذه الظاهرة، ذلك أنّ من يمارسونه في زيادة سواء كانت زيادة علنية كما هو في المجتمعات الغربيّة أو سريّة كما هو الشأن في المجتمعات الشرقيّة.

توجّه نظرنا إذا إلى إشكاليّة الشّذوذ الجنسي من زاوية تاريخيّة ونظرنا إليها في مختلف أبعادها الاجتماعيّة والدينيّة ومختلف المواقف من هذه المسألة التي اتسمت خاصّة بالسلبيّة. لكن لا يمكن أن نتغافل عن تناول هذه المسألة من الوجهة العلميّة حتّى يستوفي البحث حقّه لنا أن نتساءل عن الشّذوذ الجنسي إذا ما كان حالة طبيعية في الإنسان من ثمة أليس بمستطاع الفرد أن يسيطر عليه؟ هل هو حالة إرادية واعية يفعلها الشّخص لمدّة محدّدة من الزمن؟ أم هل أنّ الشّذوذ نتيجة تربية خاطئة؟

كلّ هذه الأسئلة وغيرها هامّة لذاتها وهامّة أيضاً في تطبيقاتها لتحديد مدى سماحة الدّين والأخلاق والمجتمع والقانون مع هؤلاء. سنرى ذلك من خلال استعراض النّظريات التي حاولت تفسير أسباب الشّذوذ الجنسي. فالنّظريّة البيولوجيّة ترجع الشّذوذ إلى أسباب بيولوجيّة بحتة وليس للإنسان أي اختيار فيها. هناك أيضاً من النّظريات التي ترجع أسباب الشّذوذ إلى عوامل وراثية في الجينات. نجد كذلك من النظريات البيولوجيّة من يرجع هذه المسألة إلى أسباب تتعلّق بالهورمونات ويستندون في ذلك على بعض الدّراسات والتّجارب التي أجريت على بعض الحيوانات، وأيّدت هذا الموقف الأبحاث التي أجريت على بعض السيّدات اللاّتي يعانين من مرض يسبب زيادة الهورمون الذّكري، لكن

هذه الأبحاث تظلّ فاقدة للحقيقة العلميّة حيث وجدت عدّة اعتراضات، منها أنّ السّلوك الجنسي في الحيوانات لا يشابه السّلوك الجنسي في الإنسان. ثمّ إنّ علاج الشاذين بالهرمونات باءت بالفشل. في حين حاولت النظريات النفسيّة[1] فهم الشذوذ الجنسي، انطلاقاً من القول بأنّ الإنسان يولد ولديه هذه الازدواجيّة الجنسيّة وفي ظلّ الظروف الطّبيعيّة والعادية يتطوّر النموّ النفسي تجاه تفضيل الجنس الآخر. إلاّ أنّه وتحت وطأة عمرية معيّنة يطفو على السّطح تفضيل نفس الجنس أو ما نسمّيه بالشذوذ. يعتبر فرويد وأكثر من ذلك بأنّ كلّ الناس عندهم ميول جنسيّة مثلية مضمرة أو مختفية. أكّد فرويد في هذا السّياق بأنّ الشذوذ ليس ميزة ولكنّه أيضاً شيء لا يوجب الخجل إنّه ليس رذيلة أو انحطاطاً ولا يمكن حتّى اعتباره مرضاً ولكنّنا نستطيع اعتباره نمطاً مختلفاً من أنماط النموّ الجنسي.

إنّ مطلب الإقلاع على جملة العادات لا يكون إلاّ بضبط النّفس والسّيطرة عليها هي سيطرة يفرضها المركز الذّي يتبوّء الفرد في المدينة.لهذا السّبب كان حثّ الفرد على المزيد من العناية بسلوكه خاصّة السّلوك الجنسي وبمجاهدة النّفس ومقاومة كل انحراف فردي من شأنه أن يساهم في الإخلال بتوازن المدينة. لكن الإشكال كيف تحوّل الانهمام بالذات إلى همّ سلطوي هذه النّتيجة الجدّ حضارية أصبحت آلية من آليات السّلطة من أجل التّحكّم في الأفراد واخضاعهم، بل العمل على جعل حقيقة الأفراد ماثلة أمام العموم، هذا ما تولّد عنه خطاب يندّد بهذه السّلطة محذّراً من الموت الوشيك الذي يهدّد للإنسان هذا ما سنعمل على بيانه في الباب الأخير من بحثنا.

---

(1) فرويد(سقموند) :**خمسة دروس في التحليل النفسي**، دار المعرفة للنشر، 1984 ص50

الباب الثالث

المجتمعات الحديثة والمعاصرة

و دورالسّلطة في توظيف تقنيات الاهتمام

بالذّات لموضعة الذات الفردية

الفصل الأول

الفرد موضوع لقول الحقيقة

لا يمكن اعتبار المعرفة شيئاً محايداً ومنفصلاً عن الشّروط التي تمارس فيها السّلطة والمعرفة[1]، كما لا يمكن حسب فوكو الحديث عن الحقيقة إلّا في علاقتها بالسّلطة وبالأفراد. فالحداثة التي قامت على مبدأ إخضاع الإنسان ومراقبته وبالتّحكم فيه اقتصادياً وسياسياً، انصبّت على موضوع الجسد بما أنّه أصبح مركز اهتمام وموضوع استكشاف الحقيقة[2]. حيث أنشئت حوله معارف وعلوم تهدف إلى معرفة كل شيء عن الأعضاء التي تكوّنه والإمكانيات التي يمكن أن يحقّقها والصّفات التي تميّزه. لقد أبرز فوكو بشكل واضح التواطئ بين السّلطة والحقيقة، عند تناوله لمسألة الرّغبات إذ لاحظ أنّ الحقيقة التي تمّ نشرها عبر الرّغبات وخاصة الجنسية منها، تخضع لتحريض قويّ من طرف السّلطة. فكل فرد في المجتمع مطالب بأن يقول كلّ شيء عن رغباته وأن يتحدّث عن ممارساته. لأنّ موضوع الرّغبة لم يبق موضوعا يتعلّق بعلاقة الفرد بذاته، بل أصبحت «المصلحة العامة تتوسّط هذه العلاقة، جاعلة

---

(1) Foucault (Michel), *Surveiller et punir Naissance de la prison paris edition Gallimard, coll* «Bibliothèque des histoires» 1975. p 35.

(2) Ibid. p.130.

بذلك من الرّغبات موضوعا» أساسياً بامتياز[1].

فالدّولة مطالبة بأن تكون على علم بما يقوم به الأفراد وما يفعلونه النّاس برغباتهم. في هذا السّياق تقوم السّلطة بتشغيل آلية، كانت منتشرة في المجتمعات المسيحية وهي آلية الاعتراف.

فبفضل هذه الآلية تدفع السّلطة المنتشرة في كلّ نقطة من نقط المجتمع بالأفراد إلى إنتاج خطاب حول رغباتهم وأن يقولوا كل شيء عن الحقيقة التي أصبحت مطلباً جماعياً وأمست أمراً ضرورياً، يجب على كل فرد أن يخضع ذاته لمتطلباتها ليكون ضمن ما هو حقيقي.

إن الجنس الذي نخفيه ونعتبره سراً هو نفس الجنس الذي يدعوا الاختصاصيون إلى البوح به لهم، فأولئك الذين نعترف لهم حتى بما أخفيناه عن أنفسنا يجعلوننا نثق بقدرتهم على إعانتنا في كشف حقائق ذواتنا «أن الحقيقة تشفي إذا قيلت في أوانها لمن يلزم ومن قبل من يكون بآن معا مالكها ومسؤولاً عنها»[2].

لا مراء بأنّ هذا البعد العلاجي التّطبيبي الذي بدأ يستوثق من خطاب الذّات كما استوثق من جسدها يكشف كيف أنّ الجنس الذي تشكّل في صلب منطوق الجنسانية سيصبح مركز اهتمامٍ رئيسي وعامل توحيد لشتّات الخطابات والأفعال حيث لم يعد الجنس مجرّد إحساس ومتعة أو قانون منع ولكن هو أيضاً مجال الحقيقة والخطأ، حيث حقيقة الجنس أصبحت أمراً مهماً من حيث هي نافعة أو ضارّة موثوق بها أو مشكوك فيها، باختصار تشكل الجنس كرهان حقيقة»[1]. فيكتسي

(1) Foucaul (Michel), *La Volonté de savoir,* t.I paris, Gallimard coll. «Bibliothèque des histoires», p. 123.

(2) Ibid, p. 123.

(1) Ibid, p.76.

الاعتراف إذاً دوراً أساسياً باعتباره دليلاً قطعياً كافياً وحلقة مكمّلة لتحقيق المكتوب والسّري. لا تتوقّف هذه العملية على المرضى والمصابين بأمراض خطيرة، بل كذلك تتعلّق المجرمين والمتّهمين من ثمة يحدّد فعل الاعتراف موقع المتّهم في طقوس إنتاج الحقيقة الجنائية. فيطلب من جسد المتّهم الاعتراف ولو احتاج الأمر إلى التّعذيب.

لهذا لا يمارس القاضي العنف والتّعذيب بصفة اعتباطية، بل عليه أن يجمع الأدلّة ويعزّز البراهين. إنّ الألم والحقيقة مرتبطان لا ينفصلان عن إنتاج الحقيقة وهما حصيلتا هذا الارتباط يقول فوكو «إنّ الجلد القضائي في القرن الثامن عشر يستمدّ وظيفته من هذه الاقتصاديات الغريبة، حيث الطّقس الذي ينتج الحقيقة مرتبط بالطّقس الذي يفرض العقوبة. فالجسد الذي يتمّ مسائلته أثناء التعذيب، هو في الوقت نفسه موقع إجراء العقوبة وموطن إعلان الحقيقة. كما أنّ هذا الالتحام بين مجالي العقوبة والحقيقة يبدو كذلك في تنفيذ الحكم ذاته. فمن خلال التّعذيب العلني تصبح الحقيقة الجنائية ماثلة أمام العموم، قابلة لأن يقرأها الجميع. فمنذ لحظة السّؤال حتّى تنفيذ العقوبة، نلاحظ أنّ الجسد ينتج دوماً حقيقة الجريمة. لا يمكن السّلطة أن تقوم بوظيفتها دون استبطان أذهان البشر واستكشاف أرواحهم واختبار أنفسهم فهي تقتضي معرفة الضّمير وتوجيهه. الإشكال الأساسي الذي أصبح ملحاً بالنّسبة لفوكو يكمن في القيام بتحقيقات حول أنماط معرفة الذّات في لحظات وسياقات مؤسّسية متعارضة. يعود فوكو إلى العصر الوسيط حيث انتشر مدلول التحقيق[1] الذي استعملت فيه أساليب مختلفة في ممارسة التّحقيق في خدمة السّلطة. كما استعمل في مجال المعارف التّجريبيّة

(1) Enquête

النّاشئة من أجل ضمان لعلميتها، ينضاف إلى ذلك أنّ مدلول الامتحان وقع نشره في أيامنا هذه في المدارس والمعامل، بل هو أكثر من ذلك أضحى نموذجا نظرياً للعديد من العلوم الإنسانية، ابتداء من علم الاجتماع إلى التّحليل النفسي[1].

أوضح فوكو في «المراقبة والمعاقبة» أنّ السّلطة التطبيعيّة تفرض التّماثل مع أنّها تفرّدنا لتقيس الفروق وتحدّد المستويات وتثبّت الاختصاصات ومن بين أدواتها تقنية الامتحانات فـ«الامتحان يجمع تقنيات التّرتيب الهرمي الذّي يراقب إلى تقنيات العقوبة التي مهمّتها التطبيع»[2].

ما يمكن أن نستنتجه من هذه الآليات السّلطوية التي أنتجتها الحضارة الغربية لم تؤدّ إلاّ إلى قمع الأفراد بخلق سياج من المراقبة وحثّهم على أن يقولوا كلّ شيء عن جسدهم حتّى تسهّل عليهم عمليّة التّحكم. إنّ عملية التّشريح التي قام بها فوكو لفعل السّلطة أدّى إلى نقد الحضارة الغربية، بنشأة خطاب فلسفي يعرف اليوم بما يسمّى فلسفة «موت الإنسان» وهو خطاب ينذر بفشل مشروع الحداثة وبتصدّع وانهيار جميع الأسس والقيم التي بنيت عليها وفي مقدّمة ذلك الإنسان بما هو كائن الوعي والإرادة. لعل فوكو كان محقاً عند توصيفه لإنسان الحداثة بقوله أنه «كائن منزوع التّاريخ»[1]، محذراً من «موته» الوشيك.

---

(1) برنار (هنري) ليفي، نسق فوكو، ترجمة محمّد سبيلا ضمن نظام الخطاب، ومقالات أخرى، دار التنوير، بيروت 1984،، ص ص 61، 62.

(2) Foucault (Michel), *surveiller et punir.op.cit* p.186.

(1) ميشال (فوكو)، *الكلمات والأشياء*، ترجمة جماعية، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1994، ص601

هذا الموت «المجازي» الذي يعني طغيان العقل الظافر على صاحب العقل ذاته. وهو ما نجده أيضاً في أعمال وليام رايخ الدّاعية إلى ثورة جنسية تحرّر الغرائز والسّلطة من التّحكم الاستهلاكي المرتبط بنظام السّوق الرأسمالي إلاّ دليلاً على القلق الذي يعيشه الإنسان المعاصر.

اتّجهت فاعلية النّقد الفوكوي صوب الحداثة الغربية، سواء كان ذلك في وجهها النّظري ومختلف مقولاتها المؤسسية أو من خلال تطبيقاتها التّاريخية والعمليّة. ففي كتابه «**تاريخ الجنون**» حرص فوكو على محاكمة العقل الغربي وإرباكه من خلال إبراز تهافته في الحكم على المجنون ثمّ استبعاده وتجاهله.

إنّ ظاهرة الرّقابة والعقوبة الرّدعية التي أفرزتها ثقافة الحداثة في الغرب على الأفراد أدّت إلى تهميش الفرد. ذلك أنّ المجتمعات الغربية الحديثة التي غالباً ما تنظر إلى نفسها على أنّها صورة وشهادة على التحرّر الفكري والسّياسي، في حقيقة أمرها محاطة بشبكة واسعة من السّلطات وأدوات الإكراه، الأمر الذي يجعل من مقولة الحريّة المدعاة موضع مراجعة وتساؤل. فإدّعاء فوكو اختفاء الإنسان يرتبط ارتباطاً قوياً بإبراز فواعل أخرى سواء كانت معرفية أو تاريخيّة تفوق الدّائرة الفردية لوعي الإنسان بنفسه وإرادته وذلك من قبيل سطوة أنظمة المعرفة التي تفرض نفسها على الأفراد والجماعات في حقبة تاريخية معيّنة وتحدّد تصوّراتهم الخاصة للأشياء والعالم.

إنّ النّظام التّصوّري أو ما يسميه فوكو بالإبستيمي[1] هو عبارة عن نظرية كبرى تهيمن في عصر معيّن وتحدّد الكيفية التي يفكّر من خلالها البشر. لقد عملت السّلطة على ترويض مختلف القوى الاجتماعية

---

(1) Epstimé

والسّياسية داخل النّسق القائم وقد أدّى ذلك إلى إعادة تذويت الأفراد سواء كان ذلك في القوالب اللّغوية أو النّحوية. إذ يرى فوكو أنّ اللغة لا تكتسب قيمتها من الدّلالات أو الإحالات المباشرة والتي تشير إليها، بل من نظام العلاقات العامّة التي تنتظم وفقها، فهي تفوق في حقيقة الأمر سلطة الأفراد، بموجب ذلك يمكن القول أنّ اللّغة ليس مجرّد أداة للتّعبير والتّواصل، بل هي أوّلا وقبل كلّ شيء نظام عام ومستقلّ يتكلّم من خلاله الأفراد ويحدّد تصوّراتهم وآرائهم للأشياء والعالم.

إنّ أهمّ صفة يمكن أن تتصف بها الحداثة الغربية هو سعيها الدّائم إلى إدارة البشرية وتوجيهها بشكل منهجيّ ومبرمج لصالح النّظام الاستهلاكي للسّوق وبذلك أصبح إنسان الحضارة العصرية مجرّد آلة تحت تصرف السّوق الاستهلاكية وقد نتج عن ذلك ما يسمّيه ماركوز **الإنسان ذو البعد الواحد**[1]. هذا ما نستشفّه أيضاً من خلال نقد مدرسة فرنكفورت العقل الذي كان محلّ إجلال وتقديس من لدن الإنسان الغربي، إذ تحوّل العقل مع تقدّم العلم والتّقنية إلى مجرّد عقل أدائي لا حسب تعبير الألماني يورغن هابر ماس، الذي اعتبر أنّ العقل انحسرت مهمّته في «ابتداع الأنسقة التّموهيّة وأدوات السّيطرة والإخضاع. لمواجهة هذه المعضلة يضع هابر ماس آلية ضابطة وموجّهة لهذا العقل حتّى لا ينحرف عن مبادئه وغاياته الإنسانية وذلك استناداً للفاعليّة النّقدية التي تعدّ عنده من أساسيات العقل الأنواري الغربي وهو ما عرف عنده «**بالنظريّة التواصلية**».

لقد أضحى الفرد محكوم بسلسلة لا متناهية من السّلطة المحيطة به وبشكل دائم ومستمرّ وعلى الفرد عدم التّوهم أنّ هناك واقعاً لا سلطة

---

(1) انظر كتاب ماركوز **الإنسان ذو البعد الواحد**

فيه، وهكذا فإنّ عملية التّحرر الفعلي من السّلطة لا تتمّ إلاّ عندما يخضع القوّة من أجل امتلاكها لذاته، انطلاقاً من الذّات نفسها، ممّا يعني أنّ على الفرد أن يجعل من قوّته قوّة تؤسس الحقيقة، عندما يطوي الخارج عنه لكي يصبح داخلاً فيه[1]. بعبارة أخرى إنّ البحث في كيفية تشكيل الحقيقة سيكون بعيداً عن السّلطة وآلياتها وفي هذا الصّدد يبرز فوكو أنّ تاريخ الحقيقة عليه أن يضع في مهامه بعد أساسياً من أبعاد عناصر الحقيقة وهي «مسألة فنّ العيش» أو«استيطيقا الوجود»[2].

يقصد فوكو بهذا المفهوم الكيفية التي يحوّل بها الفرد ذاته كي يصبح ذاتا أخلاقية لا يهمّها الخضوع إلى قواعد أو أوامر أو مواعظ خارجية بقدر ما تبحث على إعطاء وجودها بعداً جمالياً. يؤكد فوكو في هذا المستوى على الطّابع الفردي والذّاتي للحقيقة، لأنّ الأخلاق التي يسعى إلى الاهتمام بها في إطار تأريخه للحقيقة هي علاقة الفرد بذاته وذلك بإبلاء الأهمية الفضلى لما تنماز به الذّات لحظة الانهماك بذاتها. أن تتّخذ من ذاتها موضوعا لتأمّلاتها ومجالاً لتحقيق ذاتها بعيداً عن الآخرين. فيبرز فوكو الكيفية التي تنشأ فيها أخلاق الذات عندما تنظر إلى السّلطة ليس انطلاقاً من قدرتها اللاّمتناهية على اختراق كلّ شيء، بل من خلال الحدود التي يتم بواسطتها تملكها والسّيطرة عليها ومن هنا نفهم أنّ الأبحاث التي قام بها فوكو تهدف إلى تحديد الشّروط التي تؤدّي بالفرد إلى إخضاع ذاته لنمط معيّن من الذّاتية. في هذا الشّكل من الأخلاق تتضح المسألة الذّاتية بشكل جليّ حيث تظهر كأساس للحقيقة

---

(1) دولوز (جيل)، **ميشال فوكو**، ص 107

(2) Foucault (Michel), *l'usage des plaisirs* t.II: Paris, Gallimard, coll. 1984 «Bibliothèque des histoires», p 15.

عندما لا تخضع إلاّ لذاتها. لهذا يمكن القول إنّ البعد النّقدي الذي ميّز مرحلة الحفريات تراجع لكي يترك مكانه للبعد الإستيطيقي.

إنّ توجه اهتمام فوكو بالأساس إلى مجال تجد فيه الذّات حقيقتها بعد أن تكون قد طوت الخارج وانتصرت عليه. له يثمّن فوكو العودة إلى الحقبة اليونانية في قدرتهم على اكتشاف الذّات بعد أن تكون قد طوت الخارج وجعلته ثنيّة. ذلك أنّ اليونان جعلوا من مسألة الذّات الفردية موضوعاً لتفكيرهم وطريقة للانتصار على السّلطة التي تأتي من الخارج.

إنّ قيمة التّجربة اليونانية بالنّسبة لفوكو لا تكمن في الانتقال من الميتوس إلى اللّغوس، بل اكتشاف الذّات وذلك من خلال تحكم الفرد في ذاته بهدف التّحكم في الآخرين. لذلك نعتقد أنّ القراءة التي يقدّمها فوكو عن اليونانيين في إطار تأريخه للحقيقة وهي قراءة تركز على مسالة الطي والثّني بالتّالي فإنّ كلّ حقيقة هي وليدة هذه العمّلية. ولمّا كانت كلّ حقيقة هي وليدة هذه العمّلية يمكن للفرد أن يجد إمكانات تحرّر متعدّدة مهما كانت الفضاءات التي تنتشر فيها السّلطة وتبث آلياتها قصد محاصرة الفرد.

إنّ إمكانية التّحرر واردة وغير مستعصية يكفي للفرد أن يطوي هذا الخارج مثل ما ذهب إلى ذلك دولوز حتى ينتصر على السّلطة ومفاعيلها.

إنّ همّ السّلطة حسب فوكو هو البحث عن العلاقة الأساسية بالحقيقة من خلال استقصاء الذّات وفحصها لإجلاء الحقائق اليقينية الكامنة في الوعي. يعتبر الفرد إذا في قلب استراتيجيات إنتاج الحقيقة وعنصراً مركزياً في انتظام المعرفة ومجالا من مجالات تجسّد السّلطة. معنى ذلك أنّ فوكو قد لاحظ من خلال دراسته للتّقنيات المختلفة التي

استخدمتها السّلطة في تطويع الأجسام وتقويمها وتدريبها هي تقلّبات من أجل استخراج الحقيقة الكامنة في الفرد وليس أشكال التّصنيف التي تقوم بها السّلطة بين السّوي والشّاذ والغير شاذ والمنحرف والمريض ما هي إلاّ في واقع الأمر سوى تفرقة أوّلية. ذلك أنّ هذه التّفرقة والفصل والتّميّز هو الذي سيسمح لنا بالحكم على كلّ سلوك يشذّ على القاعدة (العقلية) أي السّلوك الغريب والشّاذ أو المنحرف. من ثمّة فإنّ السّلطة هي التي تبرز عملية «تطويق» ومصاحبته وحبسه أو تحديد إقامته سواء كان ذلك في الملجأ (المجنون) أم في المستشفى (للمريض) أم في السّجن (الشّاذ بما هو كائن غير اجتماعي).

إنّ هذه النّتيجة الحضارية جداً هي وليدة حسب فوكو تطوّر الطب»[1]. فالتّساؤل عن كيفية السّبيل إلى تحديد شروط إمكانية التّجربة الطّبيعية بما أنّ المعرفة العقلية لم تنجح بعد في تحديد المعالم الحقيقية للفرد ومن إقامة الحواجز الفاصلة بين عالم العقلاء والمجانين والشّواذ والمنحرفين والمرضى. من خلال هذا الكشف لحقيقة عمل السّلطة يسعى فوكو إلى تحديد موقع الذّات والذاتية والفرد الحديث ومواطن الاهتمام إلى تطوّر التّقنيات السّلطوية التي تطبّق على الفرد «الفرد هو بلا ريب الذرّة الوهميّة لتصوّر اديولوجي للمجتمع، لكنّه أيضاً واقع مختلف بواسطة تلك التّكنولوجيا السّلطوية الخاصة التي تسمّى «التأديب»[1]. هكذا أصبح الفرد في المجتمعات المعاصرة مورداً هاما.

---

(1) إبراهيم (زكريا)،البنيوية الثقافية، الفصل الرّابع، مكتبة مصر 3 شارع كامل صدقي الفجالة ص 109

(1) ميشال(فوكو)،المراقبة والمعاقبة : ولادة السّجن،ترجمة علي مقلد، مركز الإنماء القومي بيروت،1990، ص ص 195-196

ذلك أنّ الفرد غير مهم بقدر ما يسهم في زيادة قوّة الدّولة وليس لحياة الأفراد ومماتهم بؤسهم أو شقاءهم أيّة أهمّية إلّا بقدر ما يمكن أن تكون لهذه الاهتمامات اليومية فائدة، لأنّ من واجب الفرد تجاه السّلطة هو العيش والعمل والإنتاج فحسب. فتصبح السّياسة «سياسة حيوية، حيث لأنّ حياة الأفراد والسّكان خيارات سياسية»، «من فكرة أنّ الدّولة تتمتّع بطبيعتها الخاصة وغائيتها الخاصّة إلى فكرة أنّ الإنسان هو الهدف الحقيقي للسلطة الدولة. إذ بقدر ما ينتج المزيد من القوّة وبقدر ما هو كائن حي عامل وناطق بقدر ما يؤلّف مجتمعا وينتمي إلى شعب وبيئة.

نلاحظ ازدياد تدخّل الدّولة في حياة الأفراد وكذلك ازدياد أهمّية الحياة بالنّسبة إلى مسائل السّلطة السياسية ممّا ينجم عن ذلك نوع من «حياة الإنسان من خلال التّقنيات السّياسية الأكثر اتقانا»[1]. إنّ همّ فوكو هو إذاً كيف يمكن الفكاك من هذه القوّة المناهضة لحرية الإنسان؟ هذه القوى الخارجية المكوّنة من الآليات الاجتماعية والحتميّات الفكرية التي يفرضها التّاريخ على الإنسان والتي تنتهي برسم هويّته الثقافية وتحديد أنماط معيشته وسلوكه. ثمة في الإنسان حسب فوكو قوّة داخلية تسمح أن يفلت من سجن هذه الحتميات الرّهيبة التي تعمل على إخضاعه وتطويعه، بل تطويع كلّ فرد من خلال طمس فرديته ليكون كالآلة الصّماء العاملة في صمت ترساً من تروس الآلة الاجتماعية التي يمثلها المجتمع أو الدّولة وعضواً قانعاً ومقتنعاً في الوقت نفسه في تشكيلاتها المختلفة عبر التّاريخ[1].

---

(1) زكريا (إبراهيم)، مشكلة البنية، مكتبة مصر 3 شارع كامل صدقي الفجالة (د.ت)، ص 35

(1) كردي (محمّد على)، مرجع مذكور، ص 558.

لعلّ هذا ما جعل فوكو يعنى بكشف التّقنيات العاملة على تطويع الذاَت الفردية وإخضاعها لحتميات العمل والإنتاج بتسخير كلّ التّقنيات الأخرى خاصّة منها التّعليمية والتّربوية التي تعمل بطرق مباشرة وغير مباشرة عبر مؤسسات خاضعة لاستراتجيات السّلطة على تطويع داخلية الفرد[1].

لاغرو أنّ هذه الآليات الاجتماعية والحتميات تولّد عند الفرد ردود فعل تجاه القوى الخارجيّة فتبرز في شكل مقاومة عبر مجموعة من النّشاطات وعبر العمليات الفكرية الممارسات والأعمال التي يقوم بها الأفراد. «إنّ الفكر ليس هو ما يدفعنا إلى الاعتقاد فيما نفكّر فيه ولا قبول ما نفعله، وإنّما هو ما يدفعنا إلى طرح إشكالية كينونتنا نفسها، إنّ عمل الفكر ليس شجب الشرّ القاطن سراً في قلب كل ما يوجد وإنّما استشعار الخطر الذي يتهدّدنا في كلّ ما هو مألوف وكذلك جعل كلّ ما هو راسخ محلاّ للتساؤل»[2].

(1) نفس المرجع ص553

(2) BaliBar (Etienne), *Foucault et Marx, L'enjeu du nominalisons* (...) éd, seuil 1989, pp. 73- 75.

الفصل الثّاني

الفرد في لعبة السّلطة

لقد عاد بنا فوكو في كتابه «االعناية بالذّات» إلى القرن الرّابع قبل الميلاد ليدرس فترة تمتد من القرن الثّاني للمسيح وسوف يحيلنا إلى ما يسميه تقنيات الذّات، أي أشكال ضبط الذّات ومراقبتها والسّيطرة عليها من خلال علاقة الفرد بذاته. وهو بذلك يرسم لنا جينالوجيا كيفية تكوّن الذّات الفردية. لعلّ هذا ما يجعلنا نتساءل عن الرابطة الممكنة بين الذات القائمة اليوم كموضوع لشتى المعارف والتّقنيات السّلطوية والذّات الإغريقية المنشغلة بذاتها؟ هل في الرجوع إلى اليونانيين ما يساعدنا اليوم على فكّ حصار الذّات وتمكينها من أخلاقية ممكنة؟ أم أنّ فوكو لا تستهويه لعبة الأصل ولا البحث عن الحلول وتقديم جوازات الخلاص، وإنّما كان همه موصولا بإعادة التّفكير في الطّريقة التي يطرح بها النّاس مشكلة سلوكهم في «الظّروف التي يتأتّى فيها للإنسان أن يضع موضع أشكال من هو؟ وما يقوم به؟، والعالم الذي يعيش فيه»[1]؟

لا ريب أنّه حين يعود بنا فوكو إلى الحقبة الرّومانية اليونانية القديمة كان هدفه أن يطلعنا على الكيفية التي وقع بها «تثقيف الذّات» وتوجيهها وأساليب السّيطرة عليها لتنظيم استعمال اللذّات والمتع «حول

Foucaul (Michel), *l'usage des plaisirs.op.cit,* p 16. (1)

مبدأ الاعتدال» وهو ما يسميه اليونانيين» سوفروزين»[1]، غير أنّ فضيلة الاعتدال لا تقوم إلاّ من خلال توفرّ ما يمثل بالنّسبة لها شرط إمكانها. نعني «لنكراتيا»[2] أي التّحكم في الذّات والقدرة على توجيهها. سوف يكون لفضيلة الاعتدال دور هام في كبح الدّوافع الشّبقية وكل الشّهوات المرتبطة بالجسد وهذا ما يتطلب التّدرب والمران وإظهار القدرة في السّيطرة على الذّات والانتصار عليها. لقد بيّن دون بيار فرنان في كتابه» أوصول التّفكير اليوناني» أنّ وقار السّلوك وعفّته لهما دلالة مؤسسة، فهما يعبّران عن موقف أخلاقي سيكولوجي، إذ على مواطن المستقبل أن يكون مهيّأ ليسّيطر على أهوائه واندفاعاته وعواطفه وغرائزه. فهكذا التّوازن في الفرد يماثله توازن في الجسم الاجتماعي[3].

إنّ البحث في الكيفية التي يسيطر بها الفرد على ميولاته، يعني البحث عن السّبيل الأقوم لسيادة ما هو أفضل، فتكون الفضيلة نتيجة نظام صارم ومراقبة شديدة ويقظة الذّات لحياة تكرّس لمجاهدة هوى النّفس وقد أوجز فوكو هذه التّمارين التي يقوم بها الفرد ليسيطر على ذاته في تأمّل الشّرور المستقبلية والتّعوّد على التّقشّف والحرمان ومقاومة أهواء الجسد. فهل يعني أنّ عودة فوكو إلى اليونانيين للبحث عن حل لأزمات المجتمعات المعاصرة الخاضعة لشتى ضروب الهيمنة السّلطوية؟

لقد عملت السّلطة منذ القرن السّابع عشر على تدعيم تمركزها في

---

(1) Sophrosune

(2) Lenkratera

(3) Jean-pierre Vernant, *les origines de la pensée grecque*, puf. Paris, 4 éditions, 1981, pp 80,69.

جسد الفرد وذلك بتطويعه وتنمية قابليته ابتزاز قدراته وزيادة خضوعه ونفعه في الوقت نفسه مع إدماجه في نظم مراقبة ناجعة ودون تكلفة. أصبح جسد الفرد قاعدة أساسية للسّيرورات البيولوجية من خلال تحديد التّحولات والولادات ومعدل الوفيات ومستوى الصّحة ومعدلات الأعمار، فالذي مكّن من هكذا تعامل مع الجسد الفردي وبتلك الكيفية، هو السّلطة التّأديبية المتمثّلة في «التشريح السياسي للجسد الإنساني»[1].

إنَ ما يميز السّياسة الجديدة للسّلطة، أنّها لم يعد همّها القتل وإراقة الدّماء، بل على العكس من ذلك، إنّها سلطة تسعى إلى استثمار الحياة «حدث تعزيز للجسد وطرح مسألة الصّحة وشروط عملها، فالمقصود هو تقنيات جديدة لإطالة الحياة إلى أقصى حد ممكن...فيدور الاهتمام حول الجسد والعافية وطول العمر ونسل الطبقات المهيمنة. هنا تركّز بالدّرجة الأولى على منطوق الجنسانية كتوزيع جديد للمتع والخطابات والحقائق والسلطات»[2].

هل أنّ هذا التّحول من سلطة تبيح الموت إلى سلطة تمجّد الحياة دليل على إنسانية السّطلة أم أنّه تحوّل في أشكال وتقنيات ممارساتها؟

إنّ التّحول من سلطة تميت إلى سلطة تسعى إلى استثمار الحياة ليس دليل إنسانية السّلطة، بل هو ما يمكّن السّلطة من العمل عبر تحويل أشكال وتقنيات ممارساتها. وهو ما كشفه فوكو في كتاب «المراقبة والمعاقبة» حين بيّن التّحول من تقنيات التّعذيب وقطع الأوصال وإراقة

---

(1) Foucault (Michel), *la Volonté de savoir,* t.I paris, Gallimard, coll. 1976 «Bibliothèque des histoires».p 183.

(2) Ibid. p. 162.

الدّم على الملأ وتلك الطّقوس الاحتفالية للتّعذيب إلى سلطة تراقب وتضبط وتقوّم وتسجن وتطوّع وتستثمر[1].

لقد أصبح الفرد في المجتمعات الحديثة مهووساً بفيروس السّلطة، إنّه حامل لسّلطة تلاحقه وتتعقله في كل حركاته وسكناته، فلم يعد بمستطاع الفرد التّخلص منها أو الإفلات من قبضتها أنّها كالعنكبوت تنسج خيوطها في كل مكان وتعكس معرفة دقيقة بجغرافية الجسد لا الخارجية فحسب، بل الدّاخلية أيضا. إنّ المجتمعات الحديثة في كل مؤسساتها ونشطاتها دخلت فيما يسمّى بالانضباط العقلاني كسمة أساسية تترجم عن تحوّل في نموذج السّلطة التي تمارس العنف واستيعاب الأخطاء الأخلاقية السّابقة بما فيها من انحرافات وجرائم.

يحمل هذا الانضباط العقلاني أو هذه السّياسة المدروسة في طيّاتها دلالة السّيطرة والرّقابة على الفعاليات، مما جعلها تستهدف الفرد باعتباره يشكل النّواة الأولى للمجتمع،إذ في صلاحه يكون صلاح المجتمع في كليته وذلك حسب تشريح سياسي موجّه أساساً حسب مبدأ توزيع القوى ومراكز التّوجيه وأدوات التّنفيذ وعلاقات القوى بين الأفراد والجماعات. في هذه اللحظة بالذات أصبح الجسد ضمن آلية للسّلطة،أي أنّ هذه العملية الصّغيرة ذات أصول مختلفة وتموضوعات متناثرة نجدها مطبّقة في المدارس وفي الفضاء الاستشفائي وفي مختلف المؤسّسات الانضباطية التي تتميّز وتنفرد كل واحدة عن غيرها ببعض التقنيات، تقنيات دقيقة وصغيرة تحدد نموذجها من التّوظيف المفضّل للجسد وتحدد ميكروفيزياء السّلطة[1].

---

(1) فوكو (ميشال)، المراقبة والمعاقبة، ص108

(1) Foucault (Michel): *surveiller et punir, naissance de la prison,* op.cit. p 140.

لا شك أن نجاح السّلطة يعود إلى استعمالها لأدوات بسيطة ولكنّها ذات فعالية كبيرة بما أنّها تكفل السّيطرة على الأفراد، فتسعى إلى خلق أجساد طيّعة وفي الوقت ذاته منتجة أجساد، هذا ما شرّع لفوكو القول «ليست السّلطة، بل الذّات هي التي تشكّل الموضوعة العامة لأبحاثي»[1].

يأتّي إذا الاهتمام بالجسد الفردي من خلال انخراطه في اللعبة السّلطوية القائمة تاريخياً كاستراتيجيا تنطبع في الأجساد كهدف وأداة في نفس الوقت. لا يقبل الجسد ولا يعترف به ولا يكتسب شرعية إلاّ إذا اعترفت به السّلطات العاملة ومنحته شارة التواجد من الولادة حتى الموت. يبنى «التّشريع السياسي للجسد» انطلاقاً من هذه المادّيات الذّرية والجزئية. فالسّلطة التي أخذت على عاتقها سلامة السّكان وصحتهم ورفاههم وحياتهم الجنسية، أصبحت ترى من واجبها ملامسة الأجساد ومداعبتها.لقد تمّ اختراق الجسد من خلال شبكة من الإغراءات والمؤسسات القائمة حول الجسد وجنسه، كالفحص الطّبي والمتابعة السيكولوجية والعلاقات البيداغوجية والمراقبات الأسرية. إنّها سلطة تستمتع بالتّرصد والمراقبة والتّفتيش والكشف. فالعلاقة بين السّلطة والأفراد ليست علاقة تصادميه وتناقضيه، ذلك أن الجسد الفردي يتشكل من خلال الجسد النّوع ومن خلال كل أشكال العجن والتّطويع والمراقبة «فنحن نعتقد على الأقل أنّ الجسم لا تتحكم فيه إلاّ قوانين الفيزيولوجيا وأنّه يفلت من التّاريخ وهذا عين الخطأ، لأنّ الجسم يخضع

(1) Foucault (Michel), *pourquoi étudier le pouvoir: la question du sujet*. In H.L.Drayfus, P.Robinaw, Michel Foucoult, un parcours philosophique paris, Gallimard 1976 p297.

لسلسة من الأنظمة التي تشكّله وهو مشدود إلى إيقاعات العمل والاستراحة والأعياد متجرع لسموم الغذاء والقيم سموم العادات الغذائية والقوانين الأخلاقية معا إنّه يقيم لنفسه حواجز وموانع»[1].كما أن الجسد النّوع هو تفاعل هذه الأجساد الفردية أو كما يقول كنقيلام «الإنسان يسكن ثقافة لا يسكن كوكباً»[2].

لا شك بأنّ السّلطة الحيوية التي تعنى بضبط وتأديب الجسد-الآلة وتنظّم وتتابع الجسد النّوع من خلال إدماج الأجساد في العمليّة الإنتاجية كأجساد منتجة مطواعة وهو ما يتطلّب تقنيات سلطويّة قادرة على إدارة الحياة وتهذيب الطّباع وتطويع الأجساد لإحداث التّوازن الضروري بين الظاهرات السّكانية والاقتصادية والتحكم فيها بآن معاً.

إن الفعل في الجسد هو ما يعود إليه فوكو في «**إرادة المعرفة**» مؤكّداً هذه القطيعة المعرفية والحقوقية والعلمية، حيث لم تعد السّلطة تقتل باسم حياة الملك وهيبته، بل باسم الحياة للجميع، باسم النّوع والعرف والوجود البيولوجي للسّكان. تتمركز السّلطة وتمارس في عمق الحيّ والحياة. فمنذ أعطت السّلطة لذاتها مهمّة إدارة الحياة لم تكن ولادة المشاعر الإنسانية مشروعة، بل أن مشروعية وجود السّلطة ومنطق ممارستها هو الذّي جعل تطبيق عقوبة الموت أمراً أكثر عسراً[1]. لأنّه لا يجوز لسّلطة تستثمر الحياة وتنمّيها وتراقبها وتدبّرها وتنظّمها، أن

(1) ميشال (فوكو)، نيتشه، **الجينالوجيا والتاريخ**، ترجمة أحمد السطاتي وعبد السلام بن عبد العالي دار تبقال للنسر المغرب،1988 ص 58.

(2) G.Canguilhem, mort de l'homme ou épuisement du cogito, dans critique n°242 juillet 1967 p.602.

(1) فوكو (ميشال)، **إرادة العرفة**،مرجع مذكور، ص 55

تنتزعها أو تقمعها أو تحيطها، ذلك ما يمثّل في نفس الآن نهايتها وفضيحتها وتناقضها»[1].

كان إذاً لا بد من تقنيات جديدة وآليات سلطوية مغايرة تتلاءم وأهدافها الإنتاجية، فكان توجهها للاحتفاء بالفرد، لأنّ الفرد هو موطن الاستثمار وحلبة الصراع وموقع مفاعيل كثيرة إنّه «غارق مباشرة في ميدان سياسي، فعلاقات السّلطة تمارس عليه تأثيراً مباشراً، إنّها تستثمره، توسّمه وتروّضه وتعذّبه وتفرض عليه أعمالاً وتلزمه باستعراضات تطالبه بإشارات إنّه الاستثمار الاقتصادي...فالجسد لا يصبح قوة نافعة إلا إذا كان في نفس الوقت جسداً منتجاً وجسداً خاضعاً[2].

وبفضل تقنيات المراقبة تعمل فيزياء السّلطة وتهيمن على الجسد الفردي وفق قوانين البصريات والميكانيكا، وفق تداخل الفضاءات والخطوط والشاشات والحزم الضوئية والزوايا... سلطة غير جسدية ظاهرياً بقدر ما هي فيزيائية بمهارة»[3].

إنّ التّحكم الجيد بالفرد يتجسد عبر الرّقابة الدائمة لنشاطاته وسير عمله، من خلال ضبط كل فعل من أفعاله. هذه الانضباط موجودة داخل الهيكليات القديمة، المدارس، المستشفيات والمشاغل إلا أن هذه الهيكليات القديمة قد اتّسعت مجلاتها وأصبح الفرد محاصر في كل خطوة يخطوها.نجد هيكلة تشريعية لسلوك الفرد من خلال الاستخدام الجيد لجسده، فالاستخدام الجيّد للجسد ينتج عنه الاستخدام الجيد

---

(1) دريفوس ورابينوف، ميشال (فوكو) مسيرة فلسفية، مرجع مذكور، ص 181

Foucault (Michel). *Surveiller et punir.op.cit.* pp30, 31..(2)

Ibid, p 179. (3)

للوقت ولا يمكن بلوغ هذا المقصد إلا بالتّحكم الصّارم في مستطاع الجسد والغاية هي الوصول إلى نقطة مثالية تجتمع فيها ذروة الشّرعية إلى ذروة الفاعلية.

يلعب التأديب إذا وظيفة التفريد إذ في الوقت الذي يراقب فيه الأجساد يصنع أفراد إنّه التّقنية الخاصة لسلطة تعتبر الأفراد أشياء وأدوات لعملها معا.

لقد أصبح من اليسير الحصول على معرفة كبيرة بالأفراد كما أمكن أيضاً أن نجعل «من الفرد موضوع ما وممسكا لسّلطة ما»[1]. ينظر للفرد ضمن فرديته وضمن سماته الفردية التي تميزه عن غيره من بقية الأفراد. يقع بالتّالي إصلاحه وتقويمه انطلاقاً من خصوصياته الفردية. لقد جعلت التّقنيات الحديثة للسّلطة الفرد «حالة»[2] معلومة مخبراً عنه وبكل تفصيل عن تاريخه الخاص، كما أنّ الوسائل الانضباطية عكست هذه العلاقة وجعلت من هذه الإجراءات تعمل كتقنيات من تقنيات السّلطة التي أصبحت تعمل بشكل دقيق وخفي في الجسد الفردي من أجل ضبط كل ما يتعلق به. ينظر هذا النّمط الجديد من السّلطة إلى الفرد كما لو كان ذاتية فردية وبالعلامات التي تميزه فتجعل منه في كل الأوضاع «حالة».

يلاحظ فوكو أنّ كل العلوم والتحليلات أو الإجراءات ذات التّجذّر مع علم النفس لها مكانها في هذا الانقلاب التاريخي في عمليات التفريد وهي اللحظة التي تم فيها الانتقال من الأوليات التّاريخية الطقسية لتكوين الفردية إلى أوليات علمية انضباطية. أصبحت في هذه

(1) ميشال (فوكو)، **المراقبة والمعاقبة**، مرجع مذكور، ص 194.

(2) نفس المرجع ص 194

اللحظة العلوم الإنسان ممكنة، وهي اللحظة التي تمّ فيها وضع «تكنولوجيا جديدة للسّلطة وتشريح سياسي جديد للجسد، تقنية إنشاء الأفراد كعناصر مترابطة من سلطة ومن معرفة»[1].

هذا ما يجعلنا نقر بأنّ السّلطة لها وظيفة مزدوجة فهي كما يقول فوكو «تستبعد» وتقمع و«تكبت» و«تراقب» و«تجرّد». إنّ السّلطة تنتج الواقع الحقيقي وتتبّع مجالات من الموضوعات «الأشياء»[2].

أضحى الفرد إذا موضع استقطاب وليس أدل على ذلك إلا حركة التّموضع التاريخية الكبرى التي تعرض لها الإنسان الغربي في بداية العصر الحديث والتي كشف فوكو حجبها عن طريق نقد العلوم الإنسانية والاجتماعية من جهة والسعي إلى تحرير الفئات التي كانت ضحيتها عبر التاريخ من جهة أخرى.

فبفضل الفعل الأركيولوجيا الذي يمثل المرحلة الأولى من مشروع فوكو والذي اختصّ بنقد العلوم الإنسانية من خلال إبراز الممارسات الأولى التي تقوم عليها، فإن الفعل الجينولوجي الذي يمثّل ميزة المرحلة الثّانية من منهج فوكو عمد فيه إلى إبراز العناصر السّلطوية بكشفه لمحددات وأشكال الممارسات الخطابية والموجّهة لتوزيعات السّلطة ولاستراتيجياتها. ومن ثم سيكون همّ فوكو إبراز عمليات تكوين ظاهرة الفرد الغربي الحديث كجسم طيّع وصامت ومحدد الهوية. ودليلنا في ذلك الدّور الوظيفي والإيجابي الذّي قامت به ميكانيزمات القمع والعقاب إلى جانب العمليات التّنظيرية التي أوكلت إلى العلوم الإنسانية في خلق نظم الضّبط والتّطويع التي تعرض لها جسم الفرد في المجتمعات الحديثة والمعاصرة.

---

(1) Ibid p 194.

(2) نفس المرجع ص 312.

إنّ هذا الإنسان الذي أرادت العلوم الإنسانية والاجتماعية الغربية كعلم النّفس والاقتصاد والسّكان والأحياء وعلم الإجرام أنّ تتخذ منه موضوعا ليس إلاّ النّتيجة اللازمة لهذه الممارسات القمعية التي تناولت جسمه ونفسه بالتّشكيل والتّطويع داخل السّجن والمستشفى والمصحة والمدرسة المعمل.

لعلّ هذا ما يبرّر لحظة الخوف التي أعلنها فوكو في كتابه» **الكلمات والأشياء»**[1] بما هي استتباعا لحالة التّهميش التي وصلت إليها الإنسانية في عصرنا الحالي، ذلك أن الفرد بات يفتقر إلى إنسانية ذات هوية محددة وهذا ما جعل فوكو يعتبر أنّ الفرد في المجتمعات الحديثة والمعاصرة أصبح غير قادراً على بلوغ الحرّية التي يستحقها،لأنه أضحى لعبة صمّاء وعمياء تتحكّم به أنساق فكربة واجتماعية. هذاما يجعلنا نستنتج أنّ الحرية التي خيّل للإنسان أنّه يسعى إليها فهي مجرد وهم كما أنّ عملية «الأسر» لم تعد تقتصر على الاعتقال وراء القضبان، بل تتعدّى ذلك إلى استحداث السّجن الكبير الذّي استبدل اعتقال الجسد بإلقاء القبض على الرّوح[1].

يرى فوكو أنّ العالم الغربي الحديث فريسة لمجموعة من الخطابات تقنّن سلوك الفرد هذا الأخير استبطنها حتى أصبح يمارس رقابة ذاتية على نفسه. إنّها تتخلل الأشياء وتنتجها وتثير المتعة والأشكال المعرفية وتنتج الخطابات. يجب أن ينظر إليها على أنها

---

(1) انظر الفصل المتعلق بالعلوم الإنسانية الذي يعلن فيه فوكو موت الإنسان المجازي لا يعني كما يقول دولوزبموت الإنسان العيني الرّاهن،بل بمجرّد موت تصورّ ما للإنسان.

(1) ميشال (فوكو)، المراقبة والمعاقبة،مرجع مذكور،ص. 22

إنتاجية تتخلل كامل الجسد الاجتماعي[1].

إننا نخضع للسّلطة ونكنّ لها الولاء وتجعلنا نحس بأنفسنا وندرك وجودنا. رغم أنّ فوكو يعتقد أنّ السّلطة دائما تولّد المقاومة إلاّ أننا لا نعرف كيف يجب أن تكون هذه المقاومة وذلك لأنّ المقاومة هي الوسيلة التي تعزز بها السّلطة نفسها. لقد بيّن فوكو العلاقة الحميمية بين المعرفة والسّلطة، فالمعرفة وسيلة لتعريف الآخرين وتصنيفهم فعوض أن تحرّرنا من الجهل تدعم فعل المراقبة والانضباط، بل تؤدي أحيانا أفعال السّلطة إلى نتائج ايجابية. ففي حقل الجنسانيّة كشفت السلطة أنّ هناك أفراداً يحملون شذوذا جنسياً مما أدى إلى عقابهم ووصفهم بالعار ولكن هذا لا ينفي ربّما أيضاً مشاعر التّضامن معهم سواء كان ذلك على المستوى الفردي أو حتى على المستوى الجماعي.

لقد تنبأ فوكو في كتابه» **الكلمات والأشياء**» «بموت الإنسان» وكان ذلك يقصد بذلك موت الفلسفة الإنسانية القريبة المتبجحة بنفسها. فعندما يقول فوكو بأنّ الإنسان اختراع حديث العهد في الثقافة الغربية فهو يقصد بأنّ الإنسان لم يصبح موضوعا للمعرفة العلمية إلا منذ أواخر القرن الثّامن عشر وبداية القرن التّاسع عشر، أي عندما تشكلت العلوم الإنسانية لأوّل مرة، كعلم التّاريخ وعلم الاجتماع وعلم النّفس والتّحليل النّفسي وعلم الاقتصاد عندئذ أخذ الفكر يهتم بالإنسان في كل أبعاده ككائن لغوي واقتصادي وبيولوجي، فأصبح مركز الكون.من ثمة ليس بغريب أن تصبح كل تصرفاته موضوعاً للمراقبة العلمية ولكن قدر الإنسان في هذا الوجود هو النّضال المستمر للحصول على أقصى درجات الحرّية الفردية الممكنة. كان فوكو واعياً بأنّه قد حان الوقت

(1) نفس المرجع ص 119.

ليواجه الإنسان مصيره. ففي كتابه «**تاريخ الجنسانية**» أعاد طرح السؤال المؤجل طيلة أعماله السّابقة وهو كيف يمكن للفرد أن يسلك بمعزل عن المعرفة والسّلطة إنّه السؤال الذي ينقل إشكالية الجينيالوجيا والأركيولوجيا معاً من صعيد الطّرح الموضوعي لتقنيات المعرفة والسّلطة وتشابكهما الخارجي والاجتماعي والتّاريخي إلى النّهج السّلوكي الذّي كان على الأفراد أن يتبعوه من أجل الفوز ثانية بنوع من الاستقلالية عن كل من الأنظمة المعرفية والسلطوية»[1].

حين سئل فوكو من قبل الكاتبين الأمريكيين دريفوس ورابينوف لماذا أجّل الاهتمام بذاته إلى ما بعد الانتهاء من مشاريعه الفلسفية الكبرى، فكان جوابه أنّ الانشغال بالذّات هو الهمّ الذي طالما راوده منذ» **تاريخ الجنون**» «**مولد العيادة**» وصولاً إلى «**الكلمات والأشياء**» «**والمراقبة والمعاقبة** «. كان محور تفكيره هو التّحفيز العميق الشامل عما يقع على الذّات الفردية من تقنيات الخارج الذي يمنع ولوج الذات كداخل إليه[1]، وصولا إلى اكتشاف النّقلة النّوعية التي تشكلها تقنيات الذّات إزاء ذاتها ليس بمعزل عن هذا الخارج نفسه ولكن في صميمه وفي طريقة اختراقه وجعله يقبل كذلك بخارجيتها المختلفة.

نفهم إذاً لماذا انكبّ فوكو يبحث عن أصول إغريقية في ممارسة اتيكا الذّات وذلك من أجل دفع هذه التقنيات التي تدار عبرها الذّوات الفردية إلى الخروج من آلية الفعل والانفعال والتحرّر من همّ مقاومة

---

(1) ميشال (فوكو): **إرادة المعرفة**: مركز الإنماء القومي بيروت 1990: الأعمال الكاملة فوكو تاريخ الاجنسانية إرادة المعرفة ترجمة وتقديم مطاع صفدي ترجمة جورج أبي صالح ص.10

(1) دولوز (جيل،)ميشال (فوكو) : **المعرفة والسلطة** ص 25

القمع لتبلغ ذلك الجدّ التّحولي الذي يقلب سلوك الذّات من مجرد ممارسة آلية إلى تقنيات قادرة على إعادة إنتاج وجود الذّات باعتباره إبداعاً فنياً[1].

إنّ عودة فوكو إلى الحقبة اليونانية-الرومانية يهدف إلى بيان الكيفية التي يحقق بها الفرد ذاته حتى يغدو تحفة وجوده ولعل هذا ما يطمح إليه فوكو عندما يبشّر بمولد هذا الشكل من الفرد، إنّه الشّكل الذي يعجز دائماً عن أن يكون النّموذج وعجزه هذا هو سرّ حداثته الآتية، حداثة دون نموذج حداثة بعدية ولكن فوكو لم يبدع هذا الاسم ولقد فضّل التمسّك بمصطلح الذّات وأضاف إليه أيقونة الفرد.

لقد سعى فوكو إلى أن يحثّ الفرد المعاصر إلى استعادة جمالية الفرد المبدع أو هذا الذي يمكنه أن يتحقق عبر اتيكا فنّ الوجود وبالتأكيد فإنّ نموذج الفرد الأوّل الذي يقدم الشّكل الحقيقي لإبداع فنّ الوجود،لا يتوفر إلاّ في الثّقافة اليونانية. فبرزت عند اليونان قيادة الفرد لنفسه باعتبارأنّ أسمى ما تحققه حكمة الفيلسوف هو الإنشغال بالذّات. فالأركيولوجي لا يهمّه منظومة الأخلاق من حيث هي مؤسسة اجتماعية أو دينية أو تاريخية ولكنّه يتوجه إلى السّلوك الفعلي للأفراد تجاه ذواتهم أوّلا وهو ما يسميه فوكو بتقنيات الذات بجعلها تكون بالنسبة للخارج كطريق موجهة في خضم العلم كما يقول دولوز، بحث تكون في الدّاخل في الخارج وفي الخارج في الدّاخل[1].

إنّ هكذا تحفير أركيولوجي يهدف للكشف عن التّقنيات التّي تستطيع الذّات من خلالها الانفلات من ضغوط السّلطات الخارجية

(1) نفس المرجع. ص 112

(1) ميشال (فوكو)، **إرادة المعرفة**، مرجع مذكور، ص 10

المحدّدة لممارساتها ولسلوكياتها والانزياح خارج وطأة المعرفة الرّتيبة.

تعمّ الواقع شبكات لا تنتهي من نسيج السّلطة والمعرفة تشد علاقات الأفراد فيما بينهم فتجعل علاقاتهم يحكمها ضرب من التّصادم والتّنافس وحتى يمكن التّخلص والتّحرر من هذه الشبكيّات ولو نسبياً، فإنه يتعيّن على الفرد أن يعيد إنتاج ذاته كتحفة فنيّة، كإنتاج لفردانية المكتشفة عبر ممارسة الذّات في الجسد الحقيقي الذّي ليس في النّهاية إلاّ جسد الفلسفة أو الجسد الفلسفي[1].

هكذا فإنّ عودة الفرد إلى ذاته تتحقق في هذه العمليّة المستمرة، خاصة أنّ هذه العمليّة في جوهرها جمالية أكثر منها أخلاقية،لأنّ مثل هكذا بعد كينوني يكفل إمكانية أن يتحرّر الفرد من شبكيات الأنظمة المعرفية والسّلطوية التي تسد منافذ الوجود.

إنّ تفجر أشكال متنوّعة من خطاب في المجتمعات الحديثة والمعاصرة يدعمّ علاقة الفرد بذاته والاهتمام بجسده أوكما يقول فوكو فقد حث «تعزيز للجسد وطرح لمسألة الصّحة وشروط عملها والمقصود هو تقنيات جديدة لإطالة الحياة إلى أقصى حد ممكن»[1].

أصبح للجنسانية الدّورالرّئيسي لفهم صحّة الفرد وكذلك مرضه وشخصيته. يرى فوكو أنّ الجنسانية مرتبطة ارتباطاً وثيقاً ببروز إستراتيجية سلطوية وضعت الفرد والجماعة عند ملتقى السّلطة الحيوية[2]. عموما يتجلّى بروز الفرد في المجتمعات الحديثة موضوع اهتمام سياسي وعلمي. الغاية من ذلك معالجة الأمراض والانحرافات والدفاع عن العرق والأمّة وعتبار الفرد قيمة في خدّ ذاته.

(1) نفس المرجع ص 10.

(1) ميشال (فوكو)، تاريخ الجنسانية الجزء الأول ص 162

(2) نفس المرجع ص..152

الخاتمة

لقد حاولنا في هذه العمل التّفكير مع فوكو أن نتفحّص مفهوم «الفرد والمجتمع» الذي لم تكفّ الفلسفة الفوكوية عن مساءلته وتجذيره وتنويع القول فيه باعتباره الاستشكال الذي يحرّك الهمّ الفلسفي الفوكوي، بل إنّ البحث في مسألة الفرد والمجتمع تعدّ منطلق كل فلسفة وغايتها فكل الأسئلة تتخذ من الفرد منطلقها وغايتها.

يقدم فوكو في كتابه «العناية بالذات» تحليلا لمرحلة هامّة من تاريخ الإنسانّية كلحظة جوهرية لفهم تاريخ العلاقات الإنسانيّة الرّاهنة. فمن خلال المنهج الجنيالوجي والأركيولوجي عمد فوكو إلى تفكيك مختلف الأنظمة الفكريّة التي وجّهت مسار الفرد عبر التّاريخ. بيد أنّ عمله هذا اتجه أكثر إلى الحفر في أعماق الإنسان حضوراً رغبوياً داخل فضائه الحيوي بما يحوي من مسكوتات روبّما تكون على حافة الوجود اليومي للإنسان المهمّش واللاّسويّ المنعوت دوماً خارجاً عن الانتظام الاجتماعي والسّياسي من لدن سلطة مهيمنة عليه وعلى ما يجاوره ويعبرّ عنه في أشكال ثقافيّة كجهد رامز إلى مكبوتا ته قديما وحاضراً ودائما، حداً لا ينهي فعله في التّاريخ والوجود.

إنّ ما سعى إليه فوكو في الفعل الأركيولوجي التّوغل داخل النّسيج الاجتماعي بكل تلبّساته وهامشياً ته التي تتعشّقها كل من المعرفة والسّلطة وتحديد المكونّات التي تختصّ بها كل ثقافة من أجل كشف

الشّروط التاريخية التي أرست فعل الإقصاء والهيمنة. في هذا المنحى فإنّ ما يميّز عمل فوكو الجنيالوجي هو هذا الإنشغال بالبحث في الأماكن المهجورة التي تشكّل بؤر للحقيقة، فالتّرحال هو الخاصيّة المميّزة للجنيالوجيا لتقصّي الحقائق. لهذا فإنّ الحديث عن فوكو يجب أن يتنزّل ضمن حقل الممارسات اليوميّة، أي اللّحظة الرّاهنة كأفق لتفكيرنا. لعلّ هذا ما جعل فوكو يهتّم بمجالات تبدو تافهة ودون أهميّة في نظر الفلاسفة اللذين ألفوا القمقم[1].

لذلك نجد أنفسنا نقف على أرضيّة فلسفيّة غير معتادة لأنّه يوجّه نظرنا نحو اليوميّ نحو المسكوت عنه ودون أن نتنكرّ إليه أو نتلفّت عنه لأنّه جزء لا يتجزّأ من كينونتنا لذلك يجب البحث عنه خلف ما يرى وما يمارس وإزاحة السّتار عنه.

إذ ليس من العبث أنّ يعود فوكو إلى اليونانيين وأن يستدعي هذه المدوّنة كشفا وتنقيباً في تاريخ العلاقات الإنسانيّة وأن يتساءل عن سبب انفصال الفنّ في مجتمعاتنا «عن علاقته بالأشياء وبالأفراد أو بالحياة. ألا يمكن أن تكون حياة كل فرد تحفة فنيّة. لماذا تكون لوحة فنية أو بيت ما أثراً فنيّاً ولا تكون حياتنا كذلك»[2]؟

لذلك أراد أن يبيّن لنا في مرحلة أولى كيف انصب انهمام الفرد بذاته واتخاذها موضوعا استطيقياً في المجتمع اليوناني -الروماني من خلال أشكال العناية المتعلقة بذاته والموجّهة لها.في هذا السّياق يمكن أن نستحضر دور الكتّاب الأخلاقيين والفلاسفة حيث كانوا يوصون

(1) Foucault (Michel): *Les jeux du pouvoir*, in **Politique de la philosophie** Grasset, Paris, 1976, p. 174.

(2) دريفوس وربينوف، مرجع مذكور،.ص 209

بالحذر والحيطة من الإفراط في التّكالب على اللّذات والإقتصاد في السلوك الجنسي والحرص على إقامة علاقات قليلة بقدر المستطاع وعدم إقامة علاقات إلاّ مع الزّوجة الشّرعية. أما فيما يخص الغلمان: الإمتناع قدر الإمكان عن إقامة علاقات جنسية معهم.

هذا ما يكشف لنا بداية التّحول داخل هذه الأخلاق وسبب هذا التحوّل هو التّغير الحاصل في دور الرّجل تجاه المجتمع وبآن معا في بيوتهم، في علاقاتهم مع نسائهم وكذلك في الميدان السياسي. «إنّ ما يذهلني هو أن النّاس، في أخلاق اليونان، كانوا يهتمون بتصرفاتهم الأخلاقية،بأدبياتهم، بعلاقاتهم مع الذّات والآخرين – أكثر بكثير من اهتمامهم بمسائل دينية »[1]. أصبحت الفكرة القائمة في تلك الثقافة هو وجوب ممارسة وسيطرة مطلقة وتامّة للفرد على ذاته. ينبغي على الفرد الذي يريد أن يكون مواطنا صالحا وقادراً على حكم الآخرين أن يهتم أوّلا بذاته. إذ لا يمكن لهذا المطلب أن يتحقق إلاّ بإحكام سيطرة الفرد على الشّهوات وكل الرّغبات التي تمنعه من بلوغ الفضيلة.

تتجلّى فضيلة المجتمع اليوناني من خلال اضفاء المزيد من الشّدة ومن الجمال على حياتهم ومن أجل تحقيق أهداف المجتمع.عموما يمكن القول إنّ السيطرة على النّفس ظلت مرتبطة زمنا بالرّغبة في الهيمنة على الآخرين. كانت غاية السّيطرة على النّفس في الفكر الأخلاقي للقرنيين الأولين، هو تأمين استقلالية المرء تجاه الأحداث الخارجية وسلطة الآخرين.

تعد كل هذه الإجرءات في تصور فوكو «كنزاً كاملاً من الإجرات والتّقنيات والأفكار والميكانيات التي لا يمكن فعلاً تجديد نشاطها،

(1) نفس المرجع ص 202

لكنّها تساعد على تكوين وجهة نظر معيّنة تكون مفيدة جداً لتحليل وتحويل ما يحدث اليوم حولنا »[1].

إنّ الفعل الأركيولوجي الفوكوي ينشد تحليل الحياة الأخلاقيّة السّابقة على المسيحيّة والمعاصرة لبدايتها وأنّ يحاول تحديد ضروب الإشكاليات التي وجّهت كل منهما نحو بناء ذات الإنسان على أسس من القيم والفضائل. من ثمّة يكشف فوكو عن دور السّلطة في اختيار التّقنيات الموّجهة لأخلاق الأفراد في المجتمع وأن يحلّل المنابع أو المصادر التّاريخيّة التي تبلورت من خلالها هذه التّقنيّات والتي أصبحت فيما بعد آلية من آليات السّلطة للتحكم فيهم.

يسعى فوكو إلى إعادة بناء الإشكالية الأخلاقية في الغرب إنطلاقاً من هذه الثّنائيّة التي تقسّم المجال الأخلاقي إلى قواعد أو مبادئ للسّلوك. فهو يعنى كما سبق القول باكتشاف ما يسميه «علاقة الفرد بذاته» التي يرى فيها الأساس الذّي يبنى عليه الفرد ضميره كذات أخلاقية مسؤولة عن أفعالها[2].

إنّ اهتمام فوكو بسلوك الأفراد أو بما يسميه» تقنيات ممارسة الذّات «يهدف إلى التّحفير العميق والشّامل عمّا يقع على الذّات الفرديّة من تقنيات الخارج الذّي يمنع ولوج الذّات كداخل إليه[3].

لا شك أنّ هذه التّقنيات تساعد الفرد على الخروج من آلية الفعل والانفعال والتحرّر من هيمنة المعايير وكل أثر لأصل ميتافيزيقي يمكن أن تردّ إليه الذّات الفرديّة باعتبارها إبداعا فنياً تعجز دائما أن تكوت

(1) نفس المرجع ص207

(2) محمّد علي (كردي)، ص555

(3) ميشال (فوكو)، **إرادة المعرفة**. ص25

النّموذج ولعلّ عجزها هذا هو سرّ حداثتها [1].

إنّ ما أراد أن يستعيده فوكو من الثّقافة اليونانيّة الرّومانيّة هو قدرة الفرد على قيادة ذاته، لأنّ أرقى ما تحققه حكمة الفيلسوف هو الكيفيّة التي يتمكنّ بها من توجيه سلوكه وسط الآخرين إن لم يكن قادراً على توجيه نفسه في انفعالاتها وأهوائها وأحوالها. إنّ في اتيقا الوجود دعوة إلى الإقبال على الحاضر والمستقبل، دعوة خالية من كل أصل واقعي باختراق الصّعوبات المتراصّة والألوان المتشابهة والشّروع مجدداً في تأسيس اتيقا الإنهمام بالذّات بما هي إبداع لا ينضب.

تقوم هذه الاتيقا على مبدأ الاعتدال والاتزان على مستوى الجسم والنّفس. يجب على الفرد أنّ يتكيّف معها وأن يشارك في بلورتها عن طريق المساهمة الإيجابيّة التي تتطلّب اليقظة والمراقبة المستمرّة للجسم والنّفس. لذلك اقترن الطّب عند اليونان بتوضيح الجوانب التي تنتج عن الإفراط في الملذّات والتي قد تؤدي إلى تبديد طاقة الإنسان أو إلى هلاكه.إنّ هذا ما تتّسم به جل الضّوابط التي تفرض على كل فرد إتباع نظام معيّن للمتعة والإنجاب بتحديد سنّ مبكرّة للزّواج سواء للمرأة أو الرّجل وهذا كفيل وحده للحفاظ على تماسك العلاقات الاجتماعية وبعدم خرق الأواصر الأساسيّة التي تنبني عليها الأطر الاجتماعيّة.

إنّ تثمين العلاقات الزّوجيّة ليس إلا تعبير على الاهتمام بالآخر من خلال الاهتمام بالذّات،بالتّالي هناك علاقة عضويّة ترابطيّة بين مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة.

إنّ اهتمام فوكو بهكذا وقائع تاريخيّة ليس إلا اهتمام بالرّاهن، لأنّه

---

(1) محمّد علي (كردي)، مرجع مذكور، ص 555

لا يسائل هذه الوقائع إلا ليسائل المجتمع الحديث والمعاصر بمعارفه وسلطاته وذواته، كيف تعمل وكيف تحاصر وتدجنّ وكيف تنتج المجتمعات الأجساد الطيّعة، كيف توزّع المتع والخطابات كيف تمارس السّلطات وتشهرّ بها كيف تعد بالتحرر وتقنن لاستبعاد، كيف ترفع اهتماما عالياً بالحياة وتنظّم الإبادة الجماعيّة وتبيح المحرقة [1].

إنّ هذه الآليات السلطوية التي أنتجتها الحضارة لم تؤدي سوى إلى قمع الأفراد عبر خلق سياج من المراقبة والمستمرة الدائمة بتوضيف التقنيات الدقيقة من أجل تطويع الأجسام وتقويمها أو من أجل استخراج الحقيقة الكامنة في الفرد، هذا ما نستشفه من خلال التّصنيف الذّي تقوم به السّلطة للأفراد.

إنّ عودة فوكو إلى اليونان واليونانيين واستحضار أسلوب عيش الأفراد في هذه المجتمعات ليس إلاّ دعوة إلى أن نحذو حذو اليونانيين ليس تقليداً واتباعا ولكن هذه المرّة ابتكاراً وتجديدا، أن يبتكر الأفرد أسلوب عيش لا يقل قيمة عن الأقدين أو كما يقول دولوز «أن يكتشفوا «الوجود الجمالي»إنّها القاعدة الإختيارية للإنسان الحر «[2]. نستشف في هكذا مطلب دعوة إلى الحرّية، أن يكون الإنسان سيّد اختياراته،أن يكون غير منقاد إلى اجراءات التّفريد والتّمييز التي تقوم بها السّلطة.

إنّ الفرد بما هو كائن مستهدف من قبل السلطة بات لزاما عليه فك هذا الإرتبط،الذّي يتحقق بتحويل حياته إلى قطعة فنيّة إلى فنّ صناعة

---

(1) العرب والفكر العالمي، مركز الإنماء القومي العدان السّابع عشر والثّامن عشر شتاء/ ربيع 1992، المعرفة والساطة عند فوكو من خلال «إرادة المعرفة»عبد العزيز العيادي. ص109

(2) دولوز(جيل)، المعرفة والسلطة :مرجع مذكور، ص99

الإنسان حيث تلتقي الجرأة بعمليّة الإبداع الفنّي وهنا يجب الإشارة الحاجة إلى ثقافة جديدة تحمل في طيّاتها بذور هذا التّوجه الخلاّق وتفهم أهميّة الحاضر في عمليّة البناء والتحضير للمستقبل، فالماضي هو الشيء الذي يبدده الحاضر، ما لم يبدأ بعد هو المستقبل[1].

من الواضح إذا أنّ فلسفة فوكو تحمل في مضمونها دعوة إلى الحياة بمقاومة هذه السّلطة التي تسري في جسم المجتمع الحديث والمعاصر كما يسري الدم في جسم الإنساني، بدلا من الاستسلام لها يقول فوكو: «أودّ أن أقترح هنا طريقة أخرى للتّقدم نحو اقتصاد جديد للعلاقات السّلطوية يكون بآن معا أكثر تجريبية وذا ارتباط أكثر مباشرة بوضعنا الحاضر وينطوي على المزيد من العلاقات بين النّظرية والتّطبيق. تقوم صيغة البحث الجديدة على اعتماد أشكال مقاومة مختلف أنواع السلطة كنقطة انطلاق أو باستعمالنا لتشبيه آخر، نقول إنّه يعتمد على استخدام المقاومة باعتبارها حافزاً... يسمح بتوضيح العلاقات السّلطوية، وتوضيح موضع اندراجها واكتشافها نقاط ارتكازها والطرائق التي تستخدمها»[2].

يستطيع الفرد في نظر فوكو على تشكيل ذاتيته بمعزل عن كل سلطة ومن ثمة فهو قادر على التّخلص من هيمنتها، يستدل فوكوعلى ذلك بالعودة إلى النّظام اليوناني بماهو مبنيّ على أخلاق غير مرتبطة لا بالدين ولا بالعلم ولا بالقانون، نظام متخلص من كل مرجعية تنصّب نفسها مقياساً لكل سلوك فردي أو جماعي.

إنّ ما أراد فوكو أن يبيّنه هو أنّ حياة الإنسان فرداً كان أو نوعا

---

(1) *العرب والفكر العالمي*، ص 120

(2) درايفوس ورابنوف، **فوكو :مسيرة فلسفية**» مرجع مذكور، ص 207

اندرجت في مجال الصراعات السياسية لتصبح موضوعا لخطابات متكثرة ومتداخلة وموقعاً لسلطات فاعلة في كل الاتجاهات تشكل ما سمّاه فوكو «السّلطة الحيوية» وهي السّلطة التي تحل فيها الحياة محل «الحق»[1]، «لم تعد تحدها صورة القانون أو الموت، بل هاجسها ورهانها الحياة والأحياء،فهي تدير الحياة ولكنّها في الوقت نفسه تخضع الأجساد من خلال «التّشريح السياسي للجسد الإنساني» و«السياسة الحيوية للسّكان»، تدمج وتراقب وتثمن وتدجنّ»[2].

عموماً تدفعنا كتابات فوكو بعيداً عن المألوف والعادي باتجاه الغريب، لذلك نحن مجبرون على الانتهاك وتجاوز حدود ما نعرفه وأن نفسح المجال لأنفسنا للسّقوط في غياهب لغته وفكره والتّساؤل عما إذا كان لما نقرأه أيّة قيمة أصلاً، إذ تبدو القواعد اللاّزمة لهكذا قراءة هو ألاّ نجعل من فوكو شخصا آخر وأن نتعلّم العيش معه كما هو وأن لا نتوصلّ إلى أحكامنا إلاّ بعد قراءة متأنيّة لا مستعجلة.

فالمطلوب حسب جاك دريدا هو تفجير المسكوت عنه وإخراجه إلى السطح حتّى ينافس المدلول المهيمن الوثوقي ولتنكشف قدسية الخطاب. ففي كل شفافية يركن ما هو معتّم وفي كل إيهام بالتطابق ينزوي ما هو مخالف مضادّ وفي كلّ ما هو مركزي يختفي ما هو مهمش منتهك خارج عن المعيار.

---

(1) Le droit

(2) نفس المرجع ص 104

بيبليوغرافيا

- **I-LIVRES DE FOUCAULT**

- Maladie mentale et Personnalité ،Paris P.U.F coll. « Initiation philosophie » .(1954)
- Folie et Déraison. Histoire de la folie à l'âge classique, paris, Plon. (1961)
- Maladie mentale et Psychologie, Paris P.U.F « initiation philosophique ». (version modifiée de maladie mentale et personnalité).
- Histoire de la folie à l'âge classique paris Gallimard 1972.
- Naissance de la clinique.Une archéologie du regard médical paris, P.U.F, coll.Galien. (1963)
- Kant (E), Anthropologie du point de vue pragmatique, Paris, vrin (trad.et notes de M. Foucault ; t. II de la thèse complémentaire, 1961), (1966)
- Les mots et les choses.Une archéologie des sciences humains paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque des sciences humaines». (1966)
- L'Archéologie du savoir, paris Gallimard, coll. bibliothèque des science humaines ». (1969)
- L'ordre du discours, Paris, Gallimard, « Collection blanche (leçon inaugurale au collège de France ,2décembre 1970 . (1971)
- Histoire de la folie à L'âge classique, paris, Gallimard, coll.(

Bibliothèque des histoires » (2é ed ,avec ne nouvelle préface et deux appendices :« Mon corps ,ce papier ,ce feu »et : « la folie, L'absence d'ouvre ». (1972)

- Surveiller et punir.Naissance de la prison paris Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires ». (1975)
- La volonté du savoir. Histoire de la sexualité, t.I paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires ». (1976)
- Histoire de la sexualité, t.II :L'usage des plaisirs paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires ». (1984)
- Histoire de la sexualité, t.III :le souci de soi paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque des histoires ». (1984)
- Dits et Ecrits, t. I, Paris Gallimard. (1994)
- Dits et Ecrits, t. II, Paris Gallimard. (1994)
- Michel Foucault, l'herméneutique du sujet, cours au collége de France, Edition.Seuil.1981-1982.
- Il faut défendre la socité.éd.Seuil, 1997

- **II- LIVRES SUR FOUCAULT**

- Deleuze(G),« Foucault », paris, minuit,1986.
- Dreyfus (H) et Rabinow(P), « Michel Foucault : un parcours philosophique »,trad., de l'anglais par Fabienne Durant-bogaert, paris Gallimard 1984.
- Eribon)D), « Michel Foucault 1926-1984 », paris, Flammarion 2^{émc} Ed, 1991.
- Merquior(J.G) ,Foucault,Fontana press/Collin, London Glasgow 1985.
- Merquior(J.G) «Foucault ou le Nihilisme de la chair», trad.

,par Azulos ,paris P.U.F ,1986.
- T.S.Armstrong ،Michel Foucault London, 1992
- D. Macey Michel Foucault Paris, Gallimard, 1994
- J. rajchman, Michel Foucault : la liberté de savoir, paris, P.U.F, 1987.
- J. rajchman, « Erotique de la vérité : Foucault /Lacon et la question de « L'esthétique », Paris P.U.F ,1994.
- Pizzorno (Alessandro) , *Foucault et la conception Libérale de l'individu* édition, Seuil, 1988
- John Boswell « Christianisme, tolérance **sociale** et homosexualité» éditions Gallimard 1980,

- **III-Autres Oeuvrages**
- Pascal Michon, Philippe Hauser, Fulvia carnaval, Alain Brassat *Foucault, dans tous ses éclats*, éd.Seuil. Mars ,2006.
- G. Deleuze, *Foucault*, Paris minuit, 1976
- Aristote ،Politique lettres belles les paris1998
- Pl paris République la aton: livres I à X paris Gallimard ,1992
- Platon, le phédon, tr.Vicaire, paris, Ed. Gallimard 1975
- Platon, Alcibiade Majeur paris Hachette, 1980.
- Jean-Pierre Vernant. Les origines de la pensée grecque p.u.f.paris 4 éditions 1981.
- Sénèque, La vie Heureuse : La providence, paris les belles lettres ,1997.
- Sénèque de la brévité de la vie suivie d'un commentaire de Denis Diderot paris Rivage, 1990

- Plutarque, du stoïcisme et de l'épicurisme paris édition Sand ,1996.
- Arendt (Hannah) qu'est que la politque, Paris, Seuil ,1995
- H. Bergson, le deux sources de la morale et de la religion, Paris.PUF ,1968
- plutarque: du Stoicisme et de l'epicurisme. Paris, ed, Sand ,1996.
- Plinaval (g.de) la penseé de Sainte Augustain. Paris: Bordas 1954
- Aristote, éthique à Nicomèque VII 11-14, x1-5(le plaisir) Paris, vrin 1960
- Epicure, lettres, trad.Salem J. Paris Ed. Nathan ,1982
- Epicure, lettres et maximes, trad.Conche, Ed. Episthémeé, 1992
- Epicure, doctrines et maximes, trad.Solovine J, Paris, Ed.Harmann, 1965

- **<u>IV- ARTICLE DE M. FOUCAULT</u>**
- « *La pensée du dehors* », Critique, n°220, juin 1966
- « *Nietzsche, Freud, Marx* », cahiers de Royaumont Ed. de Minuit, 1967.
- « *Nietzche la généalogie et l'histoire* », Hommage à Hyppolite, Paris, P.U.F ,1971.
- «*Vérité et pouvoir* », L'Arc, n°70) entretien avec A. Fontana) 1977
- «*Foucault : non au sexe roi* », entretien avec B.H.Lévy, « *Le Nouvelle Observateur* », n° 644 12-21 mars 1977
- «*le sexe comme une morale* », Le Nouvelle Observateur,

n°1021,1^{e}- 7avril 1983, juin ; entretien avec H.Dreyfus et P.Rabinow universi version abrégée de « *On the Genealogy of Ethics :Overview of work in Progress*», trad.j.Hess

- Foucault : « *Qu'est ce que les lumières ?* », Magazine littéraire n°207, Mai 1984.
- « *La dernière interviw* », n°2274,26 juin , extrait de l'entretien avec F.Ewald), «*le souci de la vérité*»,Magazine littéraire, n°207,mai 1984
- «*Foucault, passe frontières de la philosophie*», Le Monde ,6 septembre, 1985, propos cités par R.P.Droit, 20 juin 1975.
- «*Herméneutique du sujet* »,Concordia.Revue internationale de philosophie ;n°12,(extrait du cours de collège de France ,année 1981-1982«Herméneutique du sujet»,cours des 6,13,27janvier ,3,10,17,24 février et 10 mars 1982).
- «*La gouvernementalité*», Le Magazine littérateur, n°269, septembre, 1989, (extrait du cours du collège de France, année 1977-1978 :«*Sécurité, territoire, population*», cours du 1er février, (1978).
- «*Faire vivre et laisser mourir : la naissance de racisme*», les temps modernes, 46^{e} année 1990,n°535,février , extrait du cours du collège de France, année ,1975-1976, «Il faut défendre la société »,17mars 1976).

- **V-LES ARTICLES SUR FOUCAULT**
- Canguilhem (G) ،« *Mort de l'homme ou épuisement du cogito* » ?
- De Certeau (M) , « *les sciences humaines et la mort de l'homme* », Etudes 326, Mars 1967.

- « *L'homme une existence, le nouvel observateur* ».1er Juin 1966
- Deleuze (Gilles) , «*Un nouvel archiviste* », Critique n°274, mars 1970.
- Dortier(Jean-François), « *Sous le regard de la critique* », Sciences humaines (hors série), Spécial n°3, mai –juin 2005,pp38-40.
- Lallement (Michel), « *La quête inachevée de Michel Foucault* », pp20-23, Sciences humaines (hors séries) , spécial n°3 mai –juin 2005.
- Triki (Fethi), «*Memoriam Michel Foucault 1926-1984*», in cahier de Tunisie, Revue des sciences humaines n°127/128 ,1984.
- Pol Droit : Didier Eribon, « *Michel Foucault* », in Le monde 1er septembre 1989 : Roger –Ed. Flammarion.
- Halpern(Catherine), *« L'insoumis* », sciences humaines,(hors séries) , spécial n°3, mai /juin 2005.
- « *Michel Foucault* », Article parus dans le nouvel observateur 1979.
- Le nouvel observateur, n° 585/26Janvier 1976 –« *Les temps modernes* » n°310 bis 1972.
- La quinzaine littéraire, Mai 1966.
- La quinzaine littéraires, n°46/mars 1968
- Critique n° 343 *« à propos d'un livre de M. Foucault* » avec des articles de Gille Deleuze, F. Ewald et P. Meyer, 1975.

- **VI-REVUES ET OUVRAGES COLLECTIFS**
- « *Foucault* »: Recherche, n° spécial, *Les Etudes*

Philosophiques, oct-déc. 1986.

- « *Michel Foucault: du monde entier* », n° spécial, *Critique*, août-sept. 1986.
- Etudes, n° spécial, *Le Débat*, sept-nov. 1986.
- *Michel Foucault philosophe,* Paris, Le Seuil, 1989.
- *Michel Foucault: lire l'œuvre,* Grenoble, Jérôme Million, 1992.
- The Cambridge Companion to Foucault, Cambridge University Press, 1994.
- « *Michel Foucault: de la guerre des races au biopouvoir* », *Cités* n°2, Paris, PUF, 2000.
- Michel Foucault, Fragment d'un entretien avec G. Deleuze in la revue L'ARC n° 49.
- Breuer Stefan, « *Foucault et l'après Foucault, vers une théorie de la société disciplinaire* », dans revue internationale des sciences sociale, n° 120, Mai 1989.
- Foucault, « *Subjectivité* », dans Archives de philosophie Avril, Juin ,2002.
- Jean Claude, un visage inconnu de Michel Foucault, « *A Propos de l'herméneutique du sujet* » dans l'esprit, Janvier, n°1, 2002.
- Canguilhem George, « *Mort de L'homme ou épuisement du cogito* » dans critique n°242 juillet 1967.
- Daraki Maria, *« Le voyage en Grèce de Michel Foucault* », dans dossier presse n° philosophie 1985
- Michel Foucault ; « *Réponse à une question* » dans esprit n°51968.
- Leclerc G. *«Histoire de la vérité et généalogie de*

l'autorité», dans cahiers internationaux de sociologie, Juillet Décembre 2001.

- Vicarello George, «*les derniers Foucault*», dans l'esprit, n°9 1984.
- « *Michel Foucault* » dans étude philosophiques n°4 ,1986.
- D.Dubarle « *les mots et les choses de Michel Foucault* », dans dossier presse philosophique 1966.
- « *Michel Foucault* » ; dans Magazine littéraire n° 207, Mai 1984.
- Rollet Jacques «*Michel Foucault, et la question du pouvoir*» dans Archives philosophie n° 4 1988.
- Burgelin pierre, L'archéologie du savoir dans l'esprit n°5 1967.
- Riahi « *de la philosophie anthropologique de Kant à la philosophie éthique de Foucault* » ; dans revue tunisienne des études philosophiques n° 38/39 ,2004/2005.

الترجمات العربية لآثار فوكو

- الجنون والحضارة، ترجمة عبد المجيد يوسف،مجلّة الحياة الثّقافيّة العدد 110 السّنة 24، ديسمبر 1999(محاضرة). (1971)
- فوكو(ميشال) : يجب الدفاع عن المجتمع :دروس ألقيت في الكوليج دي فرانس. (1976)
- دروس ميشال فوكو، ترجمة محمّد ميلاد، دار توبقال طبعة الأولى 1988. (1982)
- نظام الخطاب، ترجمة محمّد سبيلا، دار التّنوير بيروت، طبعة الأولى، 1984.

- حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، بيروت الطبعة
- الثّانية،1987.
- جينيالوجيا المعرفة،ترجمة السّلطاني وبنعبد العالي، دار توبقال، طبعة الأولى، 1988.
- الكلمات والأشياء، ترجمة مركز الإنماء القومي، 1990.
- المراقبة والمعاقبة: ولادة السّجن، ترجمة علي مقلد، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990.
- إرادة المعرفة، ترجمة جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت 1990.
- استعمال الملذّات، ترجمة جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت 1991.
- العناية بالذّات، ترجمة جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت 1992.
- مقدّمة لكتاب نيتشه :الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي :تعريب سهيل القش، بيروت، المؤسسة الجامعيّة طبعة الثانية. 1983
- كانط والثورة، (الدّرس الأوّل لسنة 1983بالكوليج دو فرانس)، ترجمة يوسف الصديق 1984.
- ميشال (فوكو)، نيتشه، الجينالوجيا والتاريخ، ترجمة أحمد السطاتي وعبد السلام بن عبد العالي، دار تبقال للنشر المغرب، 1988

- **<u>كتب حول فوكو</u>**
- كردي(محمد علي)، نظرية المعرفة والسلطة عند ميشال فوكو، الأسكندرية دار المعرفة الجامعية.1992
- دولوز(جيل)، المعرفة والسلطة : مدخل لقراءة فوكو، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي. 1987.
- دريفوس ورابنوف، فوكو :مسيرة فلسفية،ترجمة جورج أبي

صالح،مركز الإنماء القومي، بيروت (د. ت).

- العيادي (عبد العزيز) ميشال فوكو المعرفة والسلطة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع طبعة الأولى. 1994.
- سعادة (وسام)، من فوكو إلى دريدا : جينيالوجيا الإقصاء، الفكر العربي المعاصر العدد 132-2005،133.
- حجار (بسام)، فوكو صورة جديدة للمثقف الغربي المعاصر، العدد 30.1984،31
- الزواري (بغورة)،فوكو: الأنوار والتقدم من منظور الانطولوجيا التاريخية، كتابات معاصرة العدد 38. 1999.
- صالح (هاشم)، فوكو كما يراه النّقد الفلسفي الفرنسي، مواقف، العدد 49 شتاء، 1984.
- المزوغي (محمد)، نيتشه –هيد جير –فوكو : تفكيك ونقد «، تونس، دار المعرفة للنشر طبعة الأولى، 2004
- الشيخ (محمد)، المثقف والسّلطة: دراسة في الفكر الفلسفي الفرنسي المعاصر، دار الطليعة طبعة الأولى، 1996
- الدوادي (عبد الرزاق)،موت الإنسان قي الحطاب الفلسفي المعاصر : فوكو، هيدجير،ستراوس، دار الطليعة للنشر، بيروت،طبعة الأولى، 1992
- الكبسي(محمد علي)، فوكو : تكنولوجيا الخطاب، تكنولوجيا السلطة، تكنولوجيا السيطرة على الجسد،دار سيريس للنشر، تونس. 1993
- ولد أباه(السيد)،التاريخ والحقيقة لدى فوكو،دار المنتخب العربي الطبعة الأولى 1994
- الزين(محمد شوقي)، تأويلات وتفكيكات فصول في الفكر الغربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، طبعة الأولى، 2002
- سعيد(جلال الدين)، فلسفة الرواق، تونس مركز النشر الجامعي، 1999

- مسيري (عبد الوهاب)، الحداثة وما بعد الحداثة، بيروت دار الفكر المعاصر، 2003
- برنار(هنري،)ليفي، نسق فوكو، ترجمة محمّد سبيلا ضمن نظام الخطاب،و مقلات أخرى،دار التنوير،بيروت،1984
- المراجع الأخرى
- أفلاطون: الجمهورية، بيروت دار القلم.د.ت
- أرسطو،الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة أحمد لطفي السيد، القاهرة دار الكتب، 1924
- يوسف (كرم)، تاريخ الفلسفة اليونانية،مكتبة النهضة المصرية الطبعة الرابعة (د.ت)
- أبيقور، الرسائل والحكم، بيروت الدار العربية للكتاب، 1991
- لوك(جون)، في الحكم المدني :بيروت اللجنة الدولية للترجمة الروائع، 1959
- زكريا(ابراهيم)،مشكلة البنية، مكتبة مصر 3شارع كامل صدقي الفجالة (د.ت)
- تريكي(فتحي)،أفلاطون والديالكتيك،سسلسلة المعارف الفلسغة الدار الواسطة للنشر تونس.د.ت
- تريكي (فتحي)، فلسفة الحداثة، بيروت مركز الإنماء القومي، 1992
- مسكيني (فتحي)، الهوية والزمان: تأويلات فينومينولوجية،بيروت دار الطليعة،2001
- ماكس(فيبر)، رجل العلم ورجل السياسة،ترجمة نادر ذكر الحقيقة بيروت، 1982
- المجلات
- بغورة زواوي، ميشال فوكو في الفكر العربي المعاصر، دار الطليعة للطباعة 2001
- الفكر العربي المعاصر، مركز الانماء القومي، العدد134/ 135شتاء 2006

- الفكر العربي المعاصر،مركز الإنماء القومي العدد 104/105، 1998
- المجلّة التونسيّة للدّراسات الفلسفية عدد 38-39 السّنة 2005
- العرب والفكر العالمي، مركز الإنماء القومي العددان السّابع عشر والثّامن عشر شتاء/ ربيع 1992

فهرس المحتويات

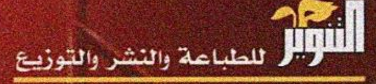
ميشال فوكو

الفرد والمجتمع

إنّ فلسفة فوكو، هي فلسفة الاهتمام باليومي من خلال الحفر في ثنايا الواقع بكلّ تلبساته وهامشياته والولوج إلى صميمه ومحاولة تفكيكه بما هو تفكيك. "موضعي خالص"، بمعنى أنّه لا يعنى بتفكيك جزء من الكلّ الذي يشمل الواقعة الاجتماعية في لحظة تاريخية معيّنة، بل هو تفكيك موضعي خالص للفضاء الاجتماعي.

تُستمد قيمة أعمال هذا الفيلسوف وطرافتها من قيمة هذا التفكيك والحفر في خبايا المسكوت عنه. إذ نجده قد أوكل لذاته مهمّة البحث والتّنقيب في جوّانية الأحداث قصد تعقبها لمحاولة افتكاك والظفر بإجابة عن سؤال ضمني يطرحه كل إنسان على نفسه من حين إلى آخر انسجاما مع تقاليد الفكر الفلسفي الذي يريد أن يفهم "الما يحدث" بإعتبار أنّ الفهم جزء عضوي وحقيقي من هذا "الما يحدث" نفسه

لعل جهد فوكو الأركيولوجي ليس إلاّ محاولة لقراءة لحظات حاسمة من تاريخ الفكر الغربي بإظهار الخلفيات المعرفية والاجتماعية والسّياسية والأخلاقية التي تحكم العلاقة بين الفرد والمجتمع ،إذ كيف يمكن للفرد أن يتعرّف على ذاته في خضم تطوّر الدولة الحديثة والإدارة السّياسية لحياة الأفراد في المجتمع؟ إنّ الواقع الذي نعيش فيه يفرض علينا أن نثير مسألة العلاقة التي تحكم واقع الفرد في المجتمعات الحديثة و المعاصرة، هذا الواقع الذي أصبحت فيه الذات الفردية "إمّا مقنعة داخل ذاتها وإمّا مقنّعة من الآخرين"



للطباعة والنشر والتوزيع

الجناح - مقابل السلطان ابراهيم - سنتر حيدر التجاري
الطابق الثاني - هاتف وفاكس: 340 843 1 00961
بريد الكتروني: darattanweer@gmail.com
موقع إلكتروني: www.altanweer.com


ISBN 978-6589-09-825-5
9 786589 098256